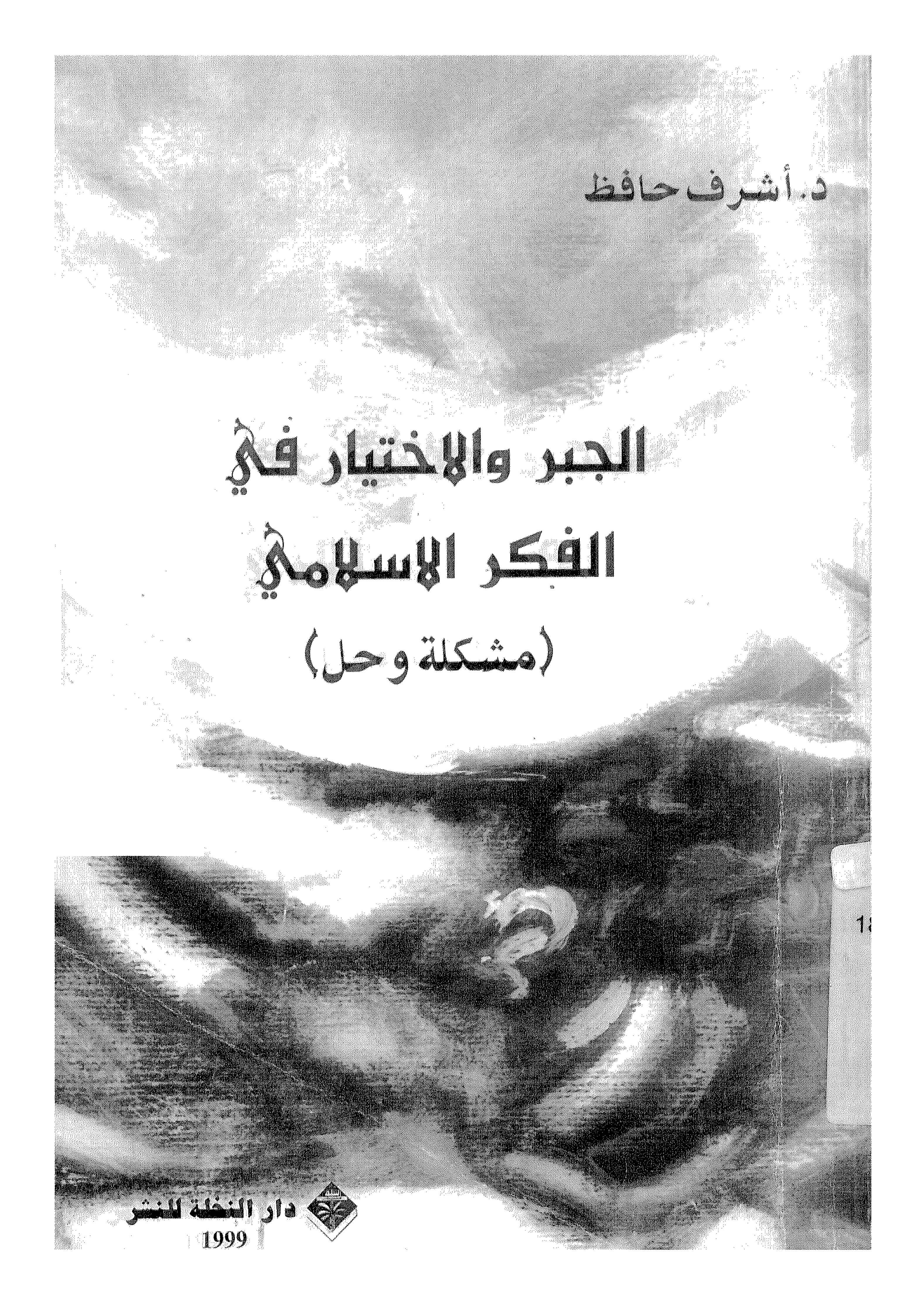


د. أشرف حافظ

الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي

(مشكلة وحل)

دار النخلة للنشر
1999

الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي

(مشكلة وحل)

بسم الله الرحمن الرحيم

الدكتور : أشرف حافظ

الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي

(مشكلة وحل)

منشورات دار النخلة

1999

الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي
(مشكلة وحل)
تأليف الدكتور:
أشـرف حافظ
منشورات دار النخلة
تاجوراء / طرابلس
الجماهيرية العظمى
هـ: 3338584
ص.ب.: 12248
الطبعة الأولى: 1429 - 1999
الغلاف: تصميم الفنان:
القذافي الفاخري
رقم الإيداع بدار الكتب الوطنية (1999/3639)
الوكالة الليبية للترقيم الدولي الموحد للكتاب
دار الكتب الوطنية / بنغازي - ليبيا
هاتف: 9090509 / بريد مصور: 9096380
ردمك I. S. B. N. (9959 - 20 - 003 - 5)

الإهــداء

إلى أمي الحبيبة وأبي،

زوجتي،

وأبنائي، إسلام وولي الدين.

أشرف

المحتويات

تقديم

رغب إليّ صديقي الشاب الشامل النشاط وزميلي في هيئة التدريس في قسم الفلسفة (الذي يُسمى في ليبيا بقسم التفسير) بجامعة السابع من إبريل في الزاوية، أن أقدم له باكورته هذه الغضة من البحث الكلامي المفيد من باب (الرفيق قبل الطريق) كما قال أجدادنا المكرمون.

والحق أن هذا البحث جاد ويمثل انطلاقة ذات شأن في حل لغز الجبر والاختيار الذي تداولته الأفهام والأفكار في تاريخ الإسلام فعدوا طرفيه موضوعين منفصلين متناقضين لا صلة لأحدهما بالآخر، ومن هنا كان تمسك الجماعات الإسلامية بأحدهما إدارة لظهرها عن الآخر، وأدى ذلك إلى خصومة جماعة مع أخرى خصومة تثير النفور والعداء.

غير أن الدكتور أشرف حافظ، قام بعمل أصيل وجديد في آن معاً، وذلك باكتشاف صلة من القربى بين هذين العدوين اللدودين فنقل خصومتهما، في مراحل تصالحية، من التناقض إلى التضاد أولاً، ومن الفرقة إلى الوحدة ثانياً، ثم ملأ الهوة المزمنة، التي زاد من عمقها الكلاميون، بكتلة من المقدمات المنطقية هيأت جسراً يربطهما ويجعل منهما خطاً مستقيماً بدايته من أولاهما ونهايته في أخراهما، فانطلق من السلب في قول الإمام جعفر بن محمد الصادق رضي اللّه عنه (تـ 148هـ/765م) : "لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين" إلى الإيجاب في ميله واحتجاجه العقلي والمنطقي إلى مقولة قيام كلا الجبر والتفويض وجمعهما لينتج أمر ثالث منهما، وأجهد نفسه عقلياً ومنطقياً لإثبات ذلك بالحجة والبرهان.

والواقع أن هذه الفكرة طريفة وجديدة وتستحق الخروج إلى الوجود ليرى الباحثون رأيهم فيها، ولاشك عندي في أنها لن تُحرم من مؤيد، على كل حال أتمنى التوفيق لزميلي، فكلانا من جامعة الإسكندرية فأنا من جيل الأربعينات وهو من جيل التسعينات، ولئن فرقت بيننا عشرات السنين، لقد جمعتنا المودة والمحبة كفكرته الجديدة.

أتمنى لهذا الكتاب الرواج وللفكرة التي فيه القبول.

واللّه ولي التوفيق.

أ. د. كامل مصطفى الشيبي
الأستاذ المتمرس في جامعة بغداد والسابع من إبريل
الزاوية-الجماهيرية العظمى 1998/6/14

المقدمة

تعد مشكلة الجبر والاختيار (الحرية) من أقدم المشكلات الفلسفية واعقدها، فقد واجهت الفلاسفة والمفكرين من قديم الزمان، منذ فجر التاريخ حتى هذا اليوم، وتكمن صعوبة البحث فيها لأنها تعد من المشكلات المتيافيزيقية والبحث في مشكلة ميتافيزيقية لابد وأن يثير الكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى لتشابك مسائلها واتصال تلك المشكلات بعضها ببعض اتصالاً كبيراً حتى يمكن القول أنه من الصعب دراسة كل موضوع منفصل عن الموضوع الآخر أو المشكلة الأخرى.

وأيضاً لأن الميتافيزيقيا معظم مشكلاتها ترجع إلى أصل غيبي يمكن أن يدرك الباحث بعضها عن طريق السمع، والمقصود بالسمع هنا هو الجانب النقلي أي عن طريق ما أخبر اللّه به عباده سواء كان في الكتب المقدسة أو أقوال وأحاديث الأنبياء والرسل، حتى أن ذلك الطريق يشوبه بعض الغموض في تفسير وتأويل نصوصه. ولذا جاءت أقوال وآراء المفكرين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم متباينة ومختلفة فنرى ما يقرره البعض من حرية الإرادة الإنسانية نجد البعض الآخر يقرر خلاف ذلك ويحاول البعض الوقوف موقفاً متوسطاً بين هذا وذاك.

ونجد من حاول أن يلتمس طريقاً آخر لإيجاد بعض الحلول أو طرح الآراء لتلك المشكلة، وهو طريق التأمل العقلي دون اللجوء إلى نصوص دينية كما هو الحال عند فلاسفة اليونان، ولكن طريق التأمل العقلي للمشكلات المتيافيزيقية يغلب عليه الظن والاحتمال، ذلك لأن العقل الإنساني قد يقف في

كثير من الأحيان عاجزاً عن كشف حقائق وبواطن تلك الأمور، ولهذا جاءت أقوالهم على تباين واختلاف كبيرين. وإذا كان العقل الإنساني يستطيع وحده الكشف عن كنه وحقائق الموضوعات الميتافيزيقية على وجه الخصوص فما كان هناك داع لإرسال الرسل.

ولما كان اللّه محالاً في حقه عز وجل أن يفعل شيئاً بدون حكمة، فإن الحكمة من إرسال الرسل والكتب المقدسة هي إرشاد العقل الإنساني وهدايته لبعض الأمور الميتافيزيقية التي تهم الإنسانية وتهديها من ناحية العلاقة بين العباد وربهم فضلاً عن العلاقة بين العباد بعضهم ببعض، ولاشك أن الناحيتين مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً.

حقيقةً أن العلاقة التي بين العباد بعضهم ببعض ينظمها القانون الأخلاقي، والمضمون الأخلاقي لمفهوم الحرية لا يكاد ينفصل عن المعنى الميتافيزيقي لهذه الكلمة ولهذا فحينما نتحدث عن مشكلة الحرية فإننا نجد أنفسنا بصدد موضوعين مختلفين من حيث النزعة والموضوع، ولكنهما يلتقيان ويتداخلان في النهاية وهما الحرية والأخلاق، بحيث إذا نظرنا إلى كل منهما نظرة أو دراسة نظرية تجريدية يمكن أن يكونا مفهومين متغايرين أما إذا نظرنا إليهما من الجانب العملي الواقعي فيمكن أن يكونا متداخلين لا ينفك أحدهما عن الآخر. هذا إذا تحدثنا عن مشكلة الجبر والاختيار (الحرية) بالمعنى العام، وهذا المعنى مسحوب على المفهوم الميتافيزيقي والمضمون الأخلاقي لمفهوم الحرية الذي هو (مشكلة الحرية بالمعنى الاجتماعي) من حيث أن تلك المشكلة وثيقة الصلة بمشكلات ومسائل اجتماعية يترتب عليها البحث عن ضروب الحريات وما بينها من صلات تتعلق بتحديد مسئولية

الإنسان من الناحية الاجتماعية والتعبير عن ذلك بمقولة (ما يجب أن يكون) وهذا يترتب عليه البحث في علم الأخلاق.

والبحث في مشكلة الجبر والاختيار يكمن في محاولة فهم المعنى الميتافيزيقي لتلك المشكلة وعلاقته بالوجود الإنساني من حيث أن هناك صلة كبيرة بين مشكلة الحرية ومشكلة الفعل الإنساني، فالإنسان ينتقل باستمرار من حالة الإمكان إلى حالة الوجود حين يتم تنفيذ الفعل في الواقع فينتقل ذلك الفعل من دائرة الوجود الضمني إلى دائرة الوجود الفعلي أو الواقعي.

ولهذا تتركز دراسة مشكلة الجبر والاختيار حول مشكلة أو موضوع الفعل الإنساني والإرادة الإنسانية وهذا ما عبرت عنه المذاهب المختلفة في الفكر الإسلامي في مناقشتها لذلك الموضوع، وثمة موضوعات أخرى ذات صلة وثيقة بمشكلة الحرية وهى القضاء والقدر. هل القضاء والقدر بمعنى الحتمية أو الجبر؟ أم أن لهما مفاهيم أخرى، وإذا كانت الإرادة الإنسانية حرة مطلقة فكيف نفسر العلاقة بين المشيئة الإنسانية والمشيئة الإلهية؟ من جانب أن المشيئة الإلهية غالبة بالقطع المشيئة الإنسانية إلا إذا اتفقت المشيئة الإنسانية مع المشيئة الإلهية وإذا كان الإنسان مجبراً. فمن البديهي أن يتساءل المرء كيف يتسق الجبر مع التكليف والثواب والعقاب؟ فإن ذلك يتنافى مع مفهوم العدل الإلهي.

وأيضاً كيف يتسق الجبر مع حث اللّه لعباده بدعائه، وما اخبر به من محو وإثبات وتغيير وتبديل، لأنه لو كان هناك جبر لكان الدعاء عديم الأثر ولا فائدة منه بحجة أن المطلوب بالدعاء إن كان معلوم الوقوع ومقدراً بقضاء اللّه وقدره فلا حاجة إليه، وإن كان معلوم اللاوقوع فلا فائدة من الدعاء. وهذا

بدوره يجعلنا نتساءل عن صلة العلم الأزلي بالمعلومات المحدثة وأيضا عن علاقة الدعاء بالقضاء والقدر.

وفي بحثنا هذا نحاول دراسة مشكلة الجبر والاختيار في المفهوم الإسلامي من خلال عرض نقدي لأراء المذاهب والفرق الإسلامية حول هذا الموضوع والوقوف على أسباب تباين واختلاف آرائهم، وأيضا تبيان مفهوم القضاء والقدر وعلاقته بالدعاء والعلم الإلهي، ثم تقديم رؤيتنا حول هذا الموضوع.

ولا يفوتني أن أقدم جزيل شكري وتقديري إلى العلاّمة العربيّ الكبير الأستاذ الدكتور: كامل مصطفى الشيبي، الذي جمعتني به علاقة تحوي كل معاني الحب والوفاء والأبوة الروحية، على توجيهاته الرشيدة لي سواء أكانت في العلم أم الحياة، وعلى تقديمه الذي شرفني به لهذا الكتاب.

كما أتوجه بالشكر الجزيل لدار النخلة على تبنيها نشر هذا الكتاب وإخراجه إلى حيز الوجود.

والله ولي التوفيق.

د. أشرف حافظ

الجماهيرية العظمى في 1998/12/21ف.

الفصل الأول

نشـــأة المشكلة

كان الرعيل الأول من المسلمين يؤمنون بتوفيق اللّه الدائم لهم، وينعمون بالإحساس بنصره تعالى لهم، ويعيشون في جو امتلأ بحرارة الأيمان وصدق اليقين، وعلى هذا من المستبعد أن تكون مشكلة الجبر والاختيار أو الكلام في مسألة القدر قد أثيرت إثارة واضحة في عهد النبي والخلفاء الراشدين، ولكن الجدل حول الجبر والاختيار قد بدأ في عصر بنى أمية حيث ظهرت في ذلك العصر البواكير الأولى لعلم الكلام الإسلامي فكانت مشكلة الجبر والاختيار من أولى المشكلات التي ثار الجدل حولها على عهد بنى أمية ثم اكتمل في العصر العباسي.

ويوم أن حلت المحن وثارت الفتن، وحارب المسلمون بعضهم بعضاً وقال فريق بالتحكيم وأنكره فريق آخر في الحركة السياسية بين أتباع (معاوية) وأتباع علي، وبينهم وبين الخوارج، بدأ الناس يتساءلون عن الكبائر والصغائر وعن حقيقة إيمان من يتبع علياً أو من يتبع معاوية، ويحكمون على مرتكب المعاصي بأنه مؤمن أو كافر أو في منزلة بين المنزلتين، حيث اصطبغت المشاكل السياسية بالصبغة الدينية، فيوم أن ظهر ذلك كله أصبح

للبحث في مسألة القدر محل، لاسيما وقد اعتنقت الإسلام أجناس وشعوب ذات ثقافات قديمة حملت معها ما حملتَ من آراء وأفكار.[1]

ويمكن القول أن مسألة القدر قد استحدثت في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة ولكنها لم تعلن إلا في أخرياته حيث أخذ البعض يردون كل شيء إلى اللّه وهم الجبرية، وذهب آخرون إلى أن العبد خالق أفعاله وهم القدرية.

وكان طبيعياً أن يعزى إلى بعض كبار الصحابة والتابعين أقوال في هذا الشأن فينسب إلى عبد اللّه بن عمر (تـ 74هـ) وهو في مقدمة السلفيين، أنه قيل له: إن فلاناً من الشام يقرئك السلام، فقال: إنه قد أحدث التكذيب بالقدر، فإن كان قد أحدث فلا تقرأ منى عليه السلام.[2] وتضاربت الأقوال حول الحسن البصري (تـ 110هـ) فعُد تارة بين القدرية، وأخرى بين الجبرية، وظن أنه كان قدرياً أولاً وأنه بعث برسالة إلى عبد الملك بن مروان (تـ 96هـ) يؤيد فيها القائلين بحرية الإرادة، ثم عدل عن ذلك في أخريات حياته، ومن المرجح كما قال الذهبي إن أصحاب القدرية والجبرية كانوا يحاولون ضمه إلي صفوفهم ليستعينوا بجاهه ومنزلته، ولعله كان أقرب إلى ما قال يه الصحابة في الصدر الأول للإسلام من رد كل شيء إلى علم اللّه وقدرته،[3] ويروى أيضاً أن غيلان الدمشقي (تـ 105هـ) وقف على حلقة

(1) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. ج2/ ص92.

(2) أحمد أمين: فجر الإسلام. ص349.

(3) شمس الدين الذهبي: تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام. ج4/ ص99.

ربيعة الرأي (تـ 136هـ) وقال له: أنت الذي تزعم أن اللّـه يحب أن يُعصى، فقال له ربيعة أنت الذي تزعم أن اللّه يُعصى قسراً.[1]

ومن ناحية أخرى فللسياسة نصيب من ذلك، فكان بنو أمية يكرهون بوجه عام القول بحرية الإرادة لاعتبارات دينية وسياسية، ولأن القول بالجبر يخدم سياستهم، فهم يقولون إنهم جاءوا بقضاء اللّه وقدره،* وإذن يجب على المسلمين طاعتهم والخضوع لهم، ولعمر بن عبد العزيز (تـ 101هـ) وهو من نعرف في تقواه وورعه واستمساكه بما كان عليه الصدر الأول مواقف مشهورة ضد القائلين بحرية الإرادة وبخاصة غيلان الدمشقي. وكان يمقت الخوض في هذه المسائل، ولم يخرج عن ذلك من خلفاء بنى أمية إلا يزيد بن الوليد (تـ 126هـ) الذي دعا الناس إلى القدر وحملهم عليه، وقرَّب أصحاب غيلان وحذا حذوه مروان بن محمد (تـ 132هـ) الذي أخذ عن أستاذه الجعد بن درهم (تـ 117هـ).[2]

وفي جو كهذا من الجدل أخذ المتخاصمون في تدعيم وجهة نظرهم بشتى الحجج وحاول كل منهم أن يجد في الكتاب والسنة ما ينتصر له، ولو بأضعف الروايات، وربما دفعت الخصومة أو سوء النية إلى شيء من الوضع والتلفيق، ولذا قد نبه على هذا د. إبراهيم مذكور قائلا: "على الباحث أن يلحظ ذلك ويتنبه إليه وألا يأخذ بالروايات على عِلاّتها. والحزبيات الطائفية

---

(1) المصدر السابق: ص350.

* يلاحظ هنا أن أصحاب معظم الفرق قد فهموا معنى القضاء والقدر على أنها جبر وحتمية، وسوف يتضح بعد ذلك من خلال رؤيتنا أن القضاء والقدر يحملان مفاهيم مختلفة عن معنى الجبر والحتمية.

(2) المسعودي: مروج الذهب. ج2/ ص150.

والمذهبية كثيراً ما حملت أصحابها على تصوير الأمور على غير وجهها واختلاق مالا أساس له".[1]

ولا يفوتنا هنا الإشارة إلى أن التيارات الثقافية الأجنبية كان لها دور كبير ونصيب ملحوظ في نشأة المشكلة فالتبادل الثقافي ظاهرة إنسانية طبيعية كانت في الماضي ولا تزال في الحاضر وستستمر في المستقبل. ولكن التبادل الثقافي لابد أن يكون بمعايير وليس مجرد ضرب من التقليد والنقل الحرفي، فإن لكل ثقافة ظروفها ومكوناتها. والثقافات الحية هي التي تعطى وتأخذ مع الأخذ في الاعتبار أن في أخذها وعطائها لابد وان تحافظ على تراثها وأصالتها وطرازها الخاص بها، وإن اتفقت مع الثقافات الأخرى في جوانب مشتركة.

لقد نمت مشكلة حرية الإرادة لدى المسلمين في جو اختلط فيه العرب بأجناس وعناصر مختلفة فحاولت تلك الثقافات التعامل مع الدين الإسلامي وآرائه، فأخذ المسلمون يعالجون المسائل والآراء بطريقتهم ويلائمون بين الآراء الأجنبية وبين الدين الإسلامي. ومن بين تلك الآراء كان النقاش والجدل حول مشكلة الجبر والاختيار. فمن المعروف أن لهذه المشكلة تاريخاً في الفكر اليوناني وفي الفكر الديني بوجه عام وقد عنى بها أباء الكنيسة الأُوَلْ وأبرزهم القديس أوغسطين، وظل رجال الدين وعامة المسيحيين يديرون حولها حواراً في بيئاتهم المختلفة ويتكلمون عن حرية الإرادة الإنسانية، في صورة تساؤل. عندما ذهب القديس أوغسطين إلى أن

(1) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. ج2/ ص93.

المخلوقات لا تستطيع أن تحدث شيئاً إلا من اللّـه، فجاء التساؤل: أين حرية الإرادة الإنسانية في هذا كله ؟

وعرف هذا الحوار في دمشق. وكانت مركزاً مسيحياً هاماً قبل الفتح الإسلامي وعاشت فيها جالية مسيحية إلى جانب المسلمين في تسامح ديني ملحوظ، وامتد هذا الحوار إلي البصرة التي تعد في مقدمة المراكز الثقافية الإسلامية الكبرى في القرن الأول الهجري والتي كانت ملتقى ثقافات مختلفة، كانت على مقربة من بعض المدارس المسيحية الشرقية، هذا مما دعا مؤرخو الفرق إلى أن مشكلة الجبر والاختيار انتقلت إلى الإسلام من المسيحيين في دمشق والبصرة.(1)

وليس معنى ذلك أن المشكلة انتقلت إلى الإسلام كما كانت في المسيحية، ولكن كانت هناك تيارات ثقافية أخرى أثرت أيضاً في المسيحية* ويجب أن نشير إلى أن يحيى الدمشقي (تـ 127هـ) كان على رأس هؤلاء المسيحيين. لقد ولد في خلافة معاوية، وعاش مع والده في كنف خلفاء بنى أمية، وكان أبوه مشرفاً على الشؤون المالية لعبد الملك بن مروان، وتولى رئاسة الطائفة المسيحية بعد أبيه، وله رسالة بعنوان: (نقاش بين مسيحي ومسلم) حيث اهتم في بحوثه الدينية بمسألة حرية الإرادة.

وفي ضوء ذلك يمكن القول انه كان هناك تيارات أجنبية سرت إلى العالم الإسلامي إضافة إلى العوامل الداخلية كالمشاكل السياسية من خلافة

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل. ج1/ ص59.
البغـدادي: الفرق بين الفرق. ص15.

* ليس معنى الإنتقال هنا هو طريقة المعالجة للمشكلة، ولكن المقصود هو نشأة المشكلة والكلام عنها في حد ذاته.

وتحكيم. حيث أن هـذه التيـارات منهـا مـا يتصـل بمشكلة حريـة الإرادة. وقـد أثيرت هذه المشكلة في دمشق، التـي كـانت توجـد بهـا جاليـة مسـيحية كبيرة، وعلى رأسها بعض أبنـاء الكنيسـة، وثبـت أن معبـداً الجهنـي وغيـلان قـد زارا دمشق وأقاما بها وهما اللذان أثارا هذه المشكلة لأول مرة في الإسلام.

وبناء على ذلك انشغل المسلمون في أخريـات القـرن الأول الهجـري بمسألة الجبر والاختيار وانقسموا بصددها إلى فرق : الجبريـة الذيـن يذهبـون إلى أن الإنسان مُسيَّر ويرجعون أفعال العباد إلـى التقديـر (مقـدرة) أزلاً وأنـهـا تصدر عن إرادة اللّه دون تدخل من العبـد، وفريـق آخـر يقـرر حريـة الإرادة الإنسانية كالقدرية والمعتزلة. وفريق حاول أن يقف موقفاً وسـطاً كالأشـاعرة، وللصوفية نصيب كبير في تلك المسألة.

الفصل الثاني

آراء القائلين بالجبر

الجبر في اللغة يعني جبر المرء على الفعل فلا اختيار له، فجبر الرجل على الأمر يجبره، وجبوراً أو أجبره: أكرهه، ويقول صاحب لسان العرب: جبره لغة تميم وحدها وعامة العرب يقولون أجبره، والجبر تثبيت وقوع القضاء والقدر، والإجبار في الحكم، يقال: أجبر القاضي الرجل على الحكم، إذا أكرهه عليه.(1)

الجبرية :

والجبرية مذهب يعتبر كل حوادث الحياة الإنسانية مثبتة قبل حدوثها، ولا يمكن لأية قوة مهما عظمت أن تمنع هذا الحدوث، فالجبرية تعنى إذن نفي كل فعالية للحرية الإنسانية، وهم يقولون بأن اللّه اجبر العباد على القيام بأفعالهم ولا إرادة لهم في ذلك، فالجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى.

أما شيخ الجبرية فهو الجهم بن صفوان (تـ 128هـ) وهو من علماء الكلام المسلمين انضم إلى الحارث بن سريج إبَّان الفتن التي نشبت في خراسان في أواخر ملك بني أمية وقتله مسلم بن أحوز المازني بمرو. وكان

(1) إبن منظور: لسان العرب. مادة جبر.

قتله لأسباب سياسية رغم أن الأمويين كانوا يحبذون مقالة الجبر لموافقتها لموقفهم السياسي من حيث أنها تؤيد ما يذهبون إليه من أن اللّه قد أراد وقدر أن يصل الأمويون إلى الخلافة وحكم المسلمين، وكذلك في القول بالجبر عذر عن الإتيان ببعض المعاصي التي كان الأمويون يقترفونها.

ولقد عده الشهرستاني من الجبرية الخالصة لقوله في القدرة الحادثة إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة، ولا اختيار وهو كالريشة المعلقة في الهواء إذا تحرك تحركت وإذا سكن سكنت، فاللّه هو الذي قدر على الإنسان أفعاله، واللّه يخلق الأفعال في الإنسان على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر، لأنه إذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً،[1] إلا أن اللّه خلق للإنسان قدرة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل، واختياراً له منفرداً.[2]

وعلى هذا لا ينكر الجهم قدرة الفرد ولا إرادته ولا اختياره، وإنما يردها جميعاً إلى اللّه، ومن آرائه الكلامية التي حاول أن يثبت بها الجبر انه نفي الصفات الإلهية التي تؤدى إلى تشبهه تعالى بمخلوقاته واثبات صفتي الفعل والخلق للّه وحده إذ لا يصح وصف المخلوقات بهما، ومن ثم فهي مجبورة على أفعالها، وبهذا نفى الجهم أن يكون اللّه متكلماً سميعاً.

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل. ج1/ ص ص110،111.
(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين. ج1/ ص279.

يقول البغدادي: إن الجهم قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها. وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان، وزعم أيضاً أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط وأن الكفر هو الجهل به، لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى.[1]

تعليق :

إذن فالجبرية، بتقريرها الجبر المطلق ونفيها للاستطاعة والإرادة الإنسانية، قد ترتب على تقريرها هذا إنكار الصفات الإلهية وإنكار الدعاء بحجة أن المطلوب بالدعاء إن كان معلوم الوقوع فلا حاجة إليه وإن كان معلوم اللاوقوع فلا فائدة منه، وترتب عليه أيضاً فهم خاطئ لمفهوم القضاء والقدر والتغيير والتبديل والمحو والإثبات. فلكي يُثبت الجهم وأنصاره مبدأ الجبر المطلق تجاهلوا الكثير من الآيات التي تفيد الاختيار كقوله تعالى: (فمن أبصر فلنفسه، ومن عمي فعليها).[2] وقوله: (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر).[3] والكثير من الآيات تفيد القول بالاختيار وحرية الإرادة الإنسانية، تجاهل ذلك الجبرية وتمسكوا بالآيات التي يفيد ظاهرها الجبر كقوله: (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا).[4] ولم يحاول الجبرية فهم نصوص القرآن في ذلك الصدد من ناحية الآيات التي تفيد الاختيار من حيث أن القرآن يفسر بعضه بعضا، ومن الخطأ أن الإنسان يستقطع الآية من القرآن ليستدل على رأيه الخاص ويبرهن عليه بدون فهم هذه الآية من خلال ما قبلها وما بعدها

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق. ص128.
(2) سورة الأنعام: آية (104).
(3) سورة الكهف: آية (29).
(4) سورة التوبة: آية (59).

من آيات والغرض الذي نزلت له، وأيضاً سبب نزولها، وكذلك محاولة فهمها من خلال آيات أخرى.

وأيضاً القول بالجبر المطلق أمر مُستنكر ومرفوض بجملته، وذلك لأنه إن كان هناك جبر فلا قيمة للفعل الإنساني. إذ كيف يتسق ذلك مع التكليف والثواب والعقاب والحث على الأفعال الخيّره والنهي عن الأفعال المذمومة، كيف يُعذِّب الفاسق أو الكافر إن كان مجبراً على فسقه وكفره فإن هذا يتنافى مع العدل الإلهي وذلك النقد هو ما قالته المعتزلة في مواجهتهم للجبرية ونقدهم.

الفصل الثالث

آراء القائلين بالاختيار
وحرية الإرادة الإنسانية

في مقابل مبدأ الجبر من حيث إن الإنسان مجبر في جميع أفعاله وأحواله، نجد أن هناك من نادى بمبدأ الحرية الإنسانية من حيث إن الإنسان حر في إرادته وأفعاله. ومن أشهر من قال بهذا المبدأ القدرية التي تعتبر آراؤها عن الاختيار وحرية الإرادة الإنسانية بمثابة إرهاصات توسعت فيها المعتزلة فيما بعد.

1 ـ القدرية :

وهم أصحاب القول بالاختيار أي القائلون بحرية الإرادة فالإنسان في نظرهم مختار في أفعاله حر في إرادته.

ويذهب المؤرخون[1] إلى أن أسبق الناس قولا بالقدر هو معبد الجهني (تـ 80 هـ) تابعي ومحدث، وهو أول من دعا إلى القول بحرية الإرادة، نشأ في البصرة، وتنقل بين العواصم الإسلامية الكبرى، فزار دمشق والمدينة، وكان له فيهما تلاميذ وأتباع، تابع الأحداث السياسية في عصره، وأخذ على

(1) الذهبي: ميزان الإعتدال. ج3/ ص183.

بعض خلفاء بنى أمية ظلمهم وجورهم، وخرج عليهم مع ابن الأشعث وقتله الحجاج (تـ 95 هـ) ولم يصلنا من آرائه شيء يذكر[1] اللهم إلا أنه كان يتكلم في القدر والاستطاعة، وكأنما كان ينكر فكرة القضاء المحتوم، فدافع عن شرعية التكاليف، وأنكر القدر الذي يسلب الاختيار.

ونجد نموذجاً آخر من القدرية وهو غيلان الدمشقي (تـ 105 هـ) خطيب فصيح وجدلي ماهر وتقي ورع، كان أبوه مولى لعثمان بن عفان فارتبط من قديم ببني أمية، وعاش في دمشق على مقربة منهم، ولم يمنعه هذا من أن ينكر تصرفاتهم، وجاهر بهذا عمر بن عبد العزيز (تـ101 هـ) وهو أعدلهم، اتصل بالحسن البصري وشهد مجلسه وكان له حوار مع ربيعة الرأي ومع عمر بن عبد العزيز نفسه في مشكلة القدر، وقد نهاه عن أن يخوض فيها. وتقديراً لمنزلته لزم الصمت زمناً، ثم انتهى به الأمر إلى أن خرج على هشام بن عبد الملك (تـ 125 هـ) فمثّل به ولم يخل الأمر من اعتبارات سياسية.

ومن جملة أقواله أن الإمامة تصلح في غير قريش، فكل من كان قائما بالكتاب والسنة مستحق لها، وإنها تثبت بإجماع الأمة، وموقفه من القدر واضح، فهو ثاني من تكلم فيه بعد معبد، وتنسب إليه فرقة الغيلانية، وتحامل عليه أهل السنة فكان يرى أن الحسنات والخير من اللّه، والسيئات والشر من الإنسان، فالاستطاعة عنده هي السلامة وصحة الجوارح، وهو يُعرِّف الإيمان بأنه المعرفة الناشئة عن نظر واستدلال، وأنه المحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند اللّه سبحانه وتعالى، وهو يسمى هذه

---

(1) د.إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. ج2/ ص99.

(بالمعرفة الثانية) لأن المعرفة الأولى عن اضطرار، فلذلك لم يجعلها من الإيمان.

وفي كلام له مع عمر بن عبد العزيز: (هل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى، أو يقضى ما يعذب عليه؟ أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه؟ أم هل وجدت عادلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم؟).[1]

إذن فهو يقرر بهذا مبدأ حرية الإرادة الإنسانية، وأن اللّه لا يعمل إلا الأصلح، فلا يقضي بالمعاصي، بل يرتكبها الإنسان بمحض إرادته، فكيف يعذب اللّه على فعل قدَّره هو، وهو عادل لا يظلم، ورحيم لا يكلف بما لا يطاق، وحكيم لا يفعل ما هو مذموم؟ وبعد ذلك توسع المعتزلة في هذه النظرة وكونوا منها نظريات متصلة.

هذا وقد نسب إلى غيلان أنه كان يقول بالإرجاء، وزعم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه،[2] ولكن في قوله هذا تعارضاً مع القول بمبدأ حرية الإرادة، وأن الإنسان مسؤول عما يفعل، وأن في وسعه أن يسعد نفسه، وأن يشقيها، والإرجاء في الحقيقة نزعة ترمى إلى شيء من التفويض، وتتحاشى الحكم على تصرفات يعز الحكم عليها. وقول معبد الجهني وغيلان الدمشقي كان يعتبر بمثابة الإرهاصات الأولى للقائلين بحرية الإرادة فيما بعد كالمعتزلة التي أسسها واصل بن عطاء (تـ 132 هـ) الذي

(1) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة. ص26.
(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين. ج2/ ص136.

تنص المصادر على أنه عرف غيلان وأخذ عنه مذهب القدر. فالقدرية والمعتزلة قد التقوا في القول بالقدر حتى أطلق على المعتزلة اسم القدرية وإن لم يرتضوه كثيراً. [1]

2 ـ المعتزلة :

من الجدير بالذكر أن المعتزلة من المدارس الكلامية الكبرى، ولكي نقف على مفهوم مشكلة الحرية عند المعتزلة لابد من طرح آرائهم وتصورهم عن الألوهية لأن موقفهم من مشكلة الحرية نابع من تصورهم لمشكلة الألوهية وصفاتها من حيث التوحيد والعدل الإلهي على الأخص.

أ ـ نبذة عن نشأتهم وتاريخهم :

لقد كانت النشأة الأولى للمعتزلة في العصر الأموي كاستمرار لموقف القدرية الأوائل وجدلهم حول حرية الإرادة وصفات اللّه، وأيضاً قامت المعتزلة للدفاع عن العقيدة الإسلامية بأساليب الجدل العقلي في مواجهة المنحرفين عنها والخارجين عليها. وقد استندت في مواقفها إلى نصوص القرآن والسنة مع استخدام منهج التأويل العقلي للنصوص لتفسير الوحي على مقتضى العقل.

وعلى هذا فقد كانت حركة الاعتزال ذات نشأة إسلامية واضحة المعالم من حيث أنها قامت بسبب مشكلات إسلامية بحتة، ولكن على الرغم من هذا فإنها تفاعلت مع الفكر اليوناني الذي انتشر في العالم الإسلامي في العصر العباسي فتأثر به مفكروه. ومن هذا تطورت معالجتهم للمشكلات التي

---

(1) الخياط: الإنتصار. ج2/ ص127.

تصدوا لبحثها بحسب المؤثرات الثقافية التي تعاقبت على أدوار النشأة والنضوج والركود لهذه الحركة وقد تمثلت هذه المشكلات في التكليف الشرعي لمرتكبي الكبيرة وفي حرية الإرادة.

وقد أجمعت المصادر[1] على أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد هما المؤسسان الحقيقيان لمذهب الاعتزال بعد أن تخطى مرحلة التمهيد المبكرة على يد القدرية الأوائل، ومن المعروف أن هذين القطبين كانا من تلامذة الحسن البصري (ت 110هـ) فيروى أن رجلا دخل "على الحسن البصري فقال : يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر فالكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك؟ فتفكر الحسن في ذلك. وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً بل هو في (منزلة بين المنزلتين) لا مؤمن ولا كافر.

ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل فسمي هو

(1) الشهرستاني: الملل والنحل. ج1/ ص90.
الأشعري: المقالات. ج1/ ص155.
البغدادي: الفرق بين الفرق. ص164.

وأصحابه معتزلة" وانضم إلى واصل عمرو بن عبيد ومنهما تكونت فرقة المعتزلة.[1]

ولقد مرت مدرسة المعتزلة بفترتين متميزتين، فترة عباسية (100 هـ - 137 هـ) وأخرى بويهية (334 هـ - 447 هـ) عاش رعيلها الأول تحت حكم الأمويين قليلا، ثم ملأ صدر الدولة العباسية نشاطاً وحركةً وجدلاً ودفاعاً عن الدين، في جو مليء بالأفكار الطارئة والآراء الدخيلة، بدأ في البصرة، ثم امتد منه فرع إلى بغداد، وقضى المعتزلة نحو قرن تقريباً (237هـ - 334هـ) في تراجع وتدهور، ولم ينفعهم كثيراً دفاع الجاحظ (تـ 255 هـ) والخياط (تـ 318 هـ) عنهم، وشاء أبو علي الجبائي (تـ 303 هـ) وابنه أبو هاشم (تـ 320 هـ) في أخريات القرن الثالث الهجري وأوائل الرابع أن ينهضا بهم من جديد، ولكن خروج الأشعري عليهم لم يمكنهم من ذلك.

ويقول د. إبراهيم مدكور: في الواقع أن المعتزلة قضوا في البداية نحو قرنين يتحاشون التحزب والتشيع ويؤثرون الحياد في الرأي والعمل وقد قيل أن هذا من أسباب تسميتهم. لم يكونوا بمعزل عن مشكلة الإمامة، وهي المنشأ الأول للفرق، ووقفوا إزاءها موقفاً وسطاً وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين، ولكنهم فيما يظهر اضطروا أخيراً تحت ضغط الأشاعرة وأهل السنة أن يلجئوا إلى البويهيين، وأن يستخدموا السياسة مرة أخرى، فساعدت على نشر مذهبهم في بلاد فارس والبحرين واليمن.[2]

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل. ج1/ ص88.
(2) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. ج2/ ص37.

وعلى يد الصاحب بن عباد (تـ 385هـ) الوزير البويهي خاصـة بُثَّت آراء المعتزلة بشتى الوسائل، بالإقناع تارة والإغراء تارة أخرى، ونتيجة لذلك فقد المعتزلة استقلالهم، وأضحوا ظلا للشـيعة، ومـا أن زالـت دولـة البويهيين وحل محلها الحكم التركي السني حتى تلاشت حركة الاعتزال، ولـم يبـق لهـا من أثر إلا في صفوف الشيعة ولدى الزيدية بوجه خاص.

وهناك صلة بين الشيعة والمعتزلة فهم يمتون بنسب إلى المعتزلة مـن قديم، ويذهبون إلى أن واصل بن عطاء تتلمذ لأبي هاشم عبـد اللـه بـن محمد الحنفية (تـ 81 هـ) وتتلمذ له إمامهم زيد بن علي (تـ 122 هـ) ولا تزال آراء المعتزلة تردد بينهم حتى اليوم وعثر عندهم على مخطوط (المغني) للقـاضي عبد الجبار المعتزلي (تـ 414 هـ).

ب - منهجهم :

يؤمن المعتزلة بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنيـة واسـتنباط مرامي الوحي، وبهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة، فهم يؤمنون بالعقل ويحكمونه في الأمور على اختلافها، مع ذلك لا ينكرون النقل ولكنهم يخضعوه في أغلـب أو معظـم الأحيـان لحكـم العقل، ويقررون أن التفكير العقلي لابد منه قبـل النقـل أو السـمع، ففـي ردهـم على خصوم الديـن ومعارضيـه كـانوا مضطريـن لأن يلجئـوا أولاً إلـى العقـل والمنطق.

ولكن نزعتهم العقلية جاءت مغالية، حيث دفعتهـم لأن يطبقـوا قوانيـن العقل على عالم السماء كما طبقوها علـى عـالم الأرض، فقـادتهم إلـى آراء لا تخلوا من جرأة، وانتهت بهم إلى فلسفة إلهية لا تلتزم دائماً بكل ما ينبغـي مـن

معاني الجلال والكمال، ومبدؤهم القائل بقياس الغائب على الشاهد، لا يمكن أن يسلم به على إطلاقه، وهو يتعارض على كل حال مع مبدأ التفويض الذي قال به السلف.

جـ - آراؤهـم :

- الألوهيـة :

إن أساس آراء المعتزلة عن الألوهية أمران، الأول: التنزيه، والثاني: التوحيد، لقد نزه المعتزلة اللّه عن المادة وأعراضها فقالوا: أنه واحد ليس كمثله شيء، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذي حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذي أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات، وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا

كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق، ولم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام.[1]

وبناء على هذا التنزيه قرر المعتزلة أن العالم حادث له أول وله نهاية، وكل حادث لابد له من مُحدِث، والأجسام مُحدَثة، لأن كل جسم إنما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة، وهذه كلها حوادث، فما يحتاج إلى الحوادث يعتبر حادثاً واللّه غير حادث، إذ هو قديم أزلي ومن ثم فهو ليس بجسم. فيجب لهذا تأويل كل الآيات التي تشعر بالجسمية بالنسبة للّه، فلا يقال أنه يمكن رؤية اللّه بالأبصار لأن المرئي لابد من أن تكون له جهة وأن يكون في الضوء وأن يكون له لون، واللّه لا يتعلق به شيء من هذا، فهو إذن لا تدركه الأبصار،[2] وقد جاء في الذكر الحكيم: (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار).[3]

إن المعتزلة قد أدركوا أن عامة المسلمين قد اكتفوا بقبول المعنى الظاهر للنصوص القرآنية، وأن مفاهيمهم بهذا الصدد لم تكن لتتخطى مستوى الإدراك أو التصور الإنساني الشائع البسيط، ومن ثم فإن فريقا منهم قد وقع في حظيرة التجسيم والتشبيه مع صدق إيمانهم، واكتفى فريق أخر منهم بقبول

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين. ج1/ ص ص155،156.
(2) الشهرستاني: نهاية الاقدام. ص215.
(3) سورة الأنعام: آية (103).

الآيات الغامضة المتشابهة كما وردت في التنزيل دون بحث أو تعمق مفوضين الأمر في ذلك كله إلى الله سبحانه وتعالى معتقدين أن العقل معزول عن الوحي وأنه قاصر عن أدراك مراميه، ولهذا وجب التسليم به دون جدل أو تأويل.[1]

ولهذا رأى المعتزلة وجوب تأويل الآيات المتشابهة، واستندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذي آمن به السلف أيضاً، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل، فإذا كان القرآن يصف اللّه بأنه: (ليس كمثله شيء) فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن تنفى عن ذاته: الجسمية والجهة والمكانية والزمانية..إلخ، ومن ثم كان من الضروري تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور، فقول القرآن أن: (يد الله فوق أيديهم).[2] أو (وهو القاهر فوق عباده).[3] أو (الرحمن على العرش استوى).[4] إنما تُفسَّرُ على أنه تعالى مسيطرٌ ومتسلطٌ على خلقه وله السلطان المطلق في الكون لا على الصورة الملكية البشرية بل بصورة إلهية لا ندرك حقيقتها وتنتفي معها كل آثار الجهة والجسمية.

وعلى نفس النسق بحث المعتزلة مشكلة الصفات وعلاقتها بالأسماء الإلهية، فوقفوا منها موقفاً واضحاً، وفسروها تفسيراً يصون معنى الوحدانية، وبحثوا في حقيقة الصفة، هل هي عين الذات أم هي أمر زائد على الذات؟ وفرقوا بين الصفات بعضها عن بعض، وقالوا بصفات ذات وصفات أفعال،

---

(1) د. محمد أبو ريان: تاريخ الفلسفة (الفلسفة الإسلامية). ص162.
(2) سورة الفتح: آية (10).
(3) سورة الأنعام: آية (18).
(4) سورة طـه: آية (5).

ولاحظوا أن هناك صفات سلبية لفظاً ومعنى، مثل مخالفة الحوادث وأخرى إيجابية لفظاً سلبية معنى كالقدم والبقاء، وثالثة إيجابية لفظاً ومعنى كالقدرة والإرادة.

ورأوا أن القرآن يحصر صفات اللّه في سبع هي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وقد رأوا أن ذات اللّه لا يمكن أن تكون مركبة من اجتماع أمور كثيرة إذ المركب محتاج إلى غيره واللّه منزه عن الافتقار إلى الغير فذاته أحدية فردية.

ولقد واجهت المعتزلة مشكلة تصور أحدية الذات مع وجود الصفات فأدلوا فيها بآراء متعددة وإن قامت كلها على فكرة التوحيد، اكتفى واصل بن عطاء بأن قرَّر "أن من اثبت معنى وصفة قديمة فقد اثبت إلهين"[1] ونجد تلاميذه قد قدموا لهذه المسألة حلولاً مختلفة وإن تلاقت عند هدف واحد، فرأى أبو الهذيل العلاف (تـ 228 هـ) "أن اللّه عالمٌ بعلمٍ هو هو، قادر بقدرةٍ هي هو، حيٌّ بحياةٍ هي هو"[2] ويعمم ذلك في الصفات الأخرى فلا فرق عنده بين الصفة والذات. إذن فذات اللّه وصفاته شيء واحد، اللّه حي عالم قادر بذاته لا بعلم ولا قدرة وحياة زائدة على الذات.

ذلك لأنه لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذا هو حال الأجسام واللّه منزه عن الجسمية، ولو كانت الصفات قائمة بذاتها لتعددت القدماء في الذات الإلهية أي لتعددت الآلهة وهذا شرك صريح، أما القرآن ففي رأي العلاف مخلوق حادث، خلقه

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل. ص31.
(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين. ج1/ ص156.

اللّه في اللوح المحفوظ، ثم نزل على محمد صلى اللّه عليه وسلم، ووضع العلاف دعائم فكرة الصلاح والأصلح، فاللّه يفعل الأصلح دائما ويستطيع ما دونه، ولكنه لا يفعله، وما في العالم من ظلم أو جور إنما هو من صنع الإنسان.

ويتفق النظّام (تـ 231 هـ) فيلسوف المعتزلة وهو أعمقهم تفكيراً، وأشدهم جرأةً، وأكثرهم استقلالاً في الرأي يتفق مع زملائه في تنزيه اللّه وتوحيده ولكنه يحاول أن يحل مشكلة الصفات على نحو خاص، فلقد ذهب إلى أن مدلولها سلبي دائماً، فمعنى أن اللّه عالم: إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى أنه قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، وهكذا الشأن بالنسبة للصفات الأخرى.[1]

واختلاف الصفات راجع إلى اختلاف أضدادها المنفية عن اللّه، وليس في هذا الاختلاف ما يؤدى إلى تعدد مطلقاً فليست الصفة عين الذات كما قال العلاّف، بل هي إثبات لها وسلب نقص عنها. وتطبيقا لمبدأ الصلاح والأصلح يزعم أن اللّه لا يريد الظلم ولا يفعله، بل لا يقدر عليه، لأن من يوصف بالقدرة على العدل ينتفي عنه القدرة على الظلم، والظلم لا يصدر إلاّ عن قبح ونقص، ولكن هذه الفكرة عند (النظام) لاقت الكثير من النقد ورميّ بالكفر من أجلها.

أما معمّر بن عباد السلمي الذي عاصر العلاّف والنظّام واشترك في نشاطهما الكلامي والفلسفي فلقد ذهب إلى نفي الصفات، وكأنما كان ينفر من لفظ (الصفات) كما صنع ابن حزم فيما بعد، وأحل محله لفظاً آخر هو

---

(1) المرجع السابق: ج1/ ص166.

(المعاني) وما المعاني إلا مجرد أمور اعتبارية، فذات اللّه واحدة، والصفات ليست إلا معاني ثانوية.[1] وليس لهذه المعاني كل ولا جميع، وإنما تحدث في وقت واحد، فالوجود لمعنى، والعدم لمعنى آخر، والعالم الطبيعي جميعه في وجوده وتغيره إنما يخضع لهذه المعاني الصادرة عن اللّه جل شأنه وهذه المعاني بعيدة كل البعد عن المادية والجسمية فهي مجرد اعتبارات ذهنية. وعن آخر المعتزلة الكبار وآخر شيوخ مدرسة البصرة، وهو أبو هاشم الجبائي (تـ 321 هـ) فلقد حاول أن يقدم حلولاً لتلك المسألة حيث رأى أن العلم والقدرة أحوال، والأحوال لا هي موجودة ولا هي معدومة، لا هي معلومة ولا هي مجهولة، لا هي قديمة، ولا هي محدثة وإنما هي مرتبطة بالذات فنحن لا نعرفها إلا عن طريقها.[2]

فالأحوال وجوه واعتبارات لذات واحدة، بها تعرف وتتميز عن غيرها، ومن الملاحظ أن نظرية الأحوال -كنظرية المعاني- ترمي إلى إثبات أن الذات الإلهية واحدة أو أن الصفات ليست إلا مجرد أحوال وأمور اعتبارية لا تُعرف إلا عن طريق الذات، ولا ضرر في القول بأن الأحوال أمور اعتبارية، أما وصفها بأنها لا موجودة ولا معدومة فباطل إذ كيف يصحُ الجمعُ بين الشيء ونقيضه فهذا مخالف لقوانين الفكر الأساسية وهي استحالة الجمع بين الشيء ونقيضه في آن واحد. ولأنه لا واسطة بين الوجود والعدم وكان من الأجدر على حد قول الشهرستانى أن يقول أبو هاشم إنها موجودة في الأذهان.

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين. ج1/ ص166.

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق. ص182.

ولاشك أن موضوع الألوهية والكلام عنه ليس بهين، وجاءت آراء المعتزلة عن الألوهية أفكاراً مجردة صرفة وعقلية مطلقة، حيث لجئوا فيه إلى العقل فجمح بهم أحيانا وانتهى إلى متناقضات في بعض الأحيان حيث يقنعون ببعض الألفاظ والصيغ الأخاذة التي لا تحل إشكالاً فأثاروا ما أثاروا من نقد واعتراض ورُدَّ عليهم بقدر ما ردُّوا على غيرهم، ومهما يكن من أمر فإن نزعتهم العقلية فتحت أمام المسلمين أبواباً لم تكن لتفتح لو وقفوا عند المنقول وحده.

لقد دافع المعتزلة عن فكرة التوحيد، وأجهدوا أنفسهم في حمايتها رداً على الثنوية من مزدكية ومانوية، واستعانوا في دفاعهم بكل ما وقفوا عليه في الثقافات الأجنبية، فالعلاَّف والنظَّام تفتحت أذهانهما لبعض آراء فلاسفة اليونان، ولم يكن معتزلة القرن الثالث الهجري أقل تأثراً وأخذاً عنها، ولعل الجاحظ (تـ 255هـ) من أوضح الأمثلة على ذلك، واعتبار صفات البارئ (معاني) على نحو ما صنع معمَّر بن عباد السلمي، أو القول بأنها (أحوال) على نحو ما قرر أبو هاشم الجبائي يذكرنا بفلسفة المعاني السقراطية.[1]

وإذا كان المعتزلة قد تأثروا بغيرهم، فإنهم أثروا أيضاً فيمن جادلهم، فأخذ عنهم المشاءون العرب، وفي مقدمتهم الكندي (تـ 252هـ) الذي يمكن أن يعد في آن واحد معتزلياً ومشائياً، حيث يرى د. إبراهيم مدكور، أنه من الخطأ أن يُفصل الفكر الفلسفي عن الفكر الكلامي في الإسلام، والأشاعرة وهم الذين عارضوا المعتزلة وحلوا محلهم، يمكن أن يُعتبروا امتدادا لهم وضرباً من التلطيف لحدّتهم. وأبو الحسن الأشعري نفسه إنما نهل من

---

(1) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. ص44.

مواردهم أولاً وكان معتزلياً قبل أن يصبح إماماً للأشاعرة، وعلى أية حال فإن المعتزلة كان لهم الفضل في الدفاع عن التوحيد، وتنبثق من آرائهم عن التوحيد آراؤهم في العدل الإلهي.

ـ العـــدل :

ليس هناك مسلمٌ أياً كانت دعواه لا يؤمن بالعدل الإلهي، ولكن الفضل يرجع إلى المعتزلة في تعميق مفاهيم المسلمين عن العدالة الإلهية استجابة لدواعي العقل والمنطق، فهم في هذه المسألة مثلهم في مسألة التوحيد يتمسكون بدعوى العقل وبضرورة قضاياه، فكما حكّموا العقل في مسألة التوحيد نراهم يفعلون نفس الشيء في مسألة العدل الإلهي، فهم يرون أن العدل من صفات اللّه، أما الظلم والجور فهما منفيان عنه تعالى: (وما ربك بظلام للعبيد).[1] (وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون).[2]

واللّه سبحانه وتعالى يسير بالخلق إلى غاية، وهو يريد خير ما يكون لخلقه، وهو لا يريد الشر لهم ولا يأمر به، وهو كذلك لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شراً، ومن ثم فإرادة الإنسان حرة، وهو خالق أفعاله، وبهذا كان مستحقاً للجزاء (الثواب والعقاب).

وطالما أن الحكيم لا يفعل إلا لحكمة وهو تعالى منبع الحكمة وأصلها فهو إذن لا يفعل إلا لغاية، وكذلك فإن الحكيم إما أن ينتفع بعمله أو ينفع به الآخرين، وتقدس اللّه عن أن ينتفع من خلقه، وإذن فتكون غاية فعله نفعُ

---

(1) سورة فصلت: آية (46).
(2) سورة النحل: آية (118).

غيره، فكل ما يجري في الكون ويحدث في الطبيعة من ظواهر إنما هو مسيَّرٌ لنفعِ الإنسانِ وخدمته.

وقد أدت بهم هذه النتيجة إلى القول بالصلاح والأصلح، وبالحسن والقبح العقليين، فلما كان اللّه يقصد دائماً إلى نفع العباد، فلهذا هو لا يقبل إلا ما فيه صلاحهم.

وقد ردَّ المعتزلة على المعترضين القائلين بأن أفعال اللّه ليست معلَّلة بغرض، وأنها لو كانت معلَّلة بغرض لاستحال علينا تفسير ما في العالم من شرور، ردوا عليهم بقولهم: إننا لا ندَّعي الإحاطة بأغراض اللّه، ولكن الذي نؤكده أن مريد الخير خيِّر وأن مريد الشر شِرّير، فيكون الفاعل موصوفاً بفعله، وتنزه اللّه تعالى أن يكون مريداً للشرور والمعاصي، بل هو مريدٌ لما أمر به من الطاعات أن يكون، غير مريدٍ للفسق والعصيان والكفر أن يكون، أما المباحات فلا يريدها ولا يكرهها، يقول تعالى: (وما اللّه يريد ظلماً للعباد).[1]

والعدالة الإلهية تقتضي إثابة المطيع ومعاقبة العاصي إن لم يتب، وعلى هذا فقد انتهى المعتزلة في بحثهم عن العدل الإلهي إلى أن اللّه عادل، ويقضي عدله بأنه ما دام قد كلَّف الإنسان فلابد أن يجعل له قدرة وإرادة بحيث يحدث الإنسان أفعاله المسؤول عنها، ولا يكون للّه دخل في إتيانها، فالعباد خالقون لأفعالهم على الحقيقة ومخترعون لها، وليس للّه تعالى في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بإيجاب ولا بنفي.

---

(1) سورة غافر: آية (31).

- **حـريـة الإرادة :**

تتصل مشكلة حرية الإرادة عند المعتزلة اتصـالاً وثيقاً بـأصل العـدل الذي قالوا به، ويمكن أن يكونوا قد اهتدوا إلـى هـذا الأصـل أولاً عـن طريـق هذه المشكلة، ولاحظوا أن عدالة اللّه تتنافى مع أن يكون المرء مسـؤولاً عمـا لا يفعل أو يحاسب عما لا يريد.

وعدالة اللّه تقضي بأن يكون العبد حراً، وبدون هذه الحريـة لا معنـى لنبوة أو رسالة أو أي أساس لشريعة أو تكليف، وما يُجدي إرسال الرسل لمـن لا حرية له في متابعتهم والاستماع إلى دعوتهم؟ وكيـف يؤمـن شـخص بـأن يفعل وألا يفعل وهو فاقد الإرادة ؟[1]

ومن الملاحظ أن المعتزلة لـم يتحدثـوا عـن حريـة الإرادة عنـد أصـل العدل[2] بل تتصل هذه الحرية بأصل التوحيد لأنه إذا كان للعبد إرادة وقـدرة مستقلتان، فكيف نوفق بينهما وبين إرادة اللّه وقدرته؟ هل هناك أفعـال تجـاوز قدرة اللّه؟ وهل يقع في ملكه إلا ما يريد؟ وإن رددنا كل شيء إلى اللّـه فعـلام يحاسب العبد ويعاقب؟ [3]

يذهب المعتزلة إلى أن اللّه تعالى لا تخفى عليه خافيـة، يعلـم أزلا مـا كان وما سيكون، ويذهبون أيضاً إلى أن قدرة العبد الحادثة مستمدة من القـدرة القديمة، فمنح اللّه العبد قدرةً يستطيع بها أن يفعل ويترك بوجه عـام، أو خلـق فيه قدرة عند مباشرة كل عمل من أعماله، وهذه القـدرة الحادثـة مؤثـرة علـى كل حال، وتأثيرها هو محط الثواب والعقاب وقد أسـفر هـذا التحليـل المتصـل

---

(1) البغدادي: أصول الدين. ص214.
(2) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. ج2/ ص104.
(3) الشهرستاني: نهاية الأقدام. ص82.

بمشكلة حرية الإرادة عن ثلاث نظريات وهي خلق الأفعال، والاستطاعة، والتولد.

ـ خلـق الأفعـال :

قسم المعتزلة أفعال العباد قسمين: اختيارية واضطرارية، أما الأفعال الاختيارية التي يقصد إليها العبد عن علم وإرادة، وهي مناط التكليف كالصلاة والصوم، والأفعال الاضطرارية هي التي تحدث من نفسها، ولا إرادة للمرء فيها كفعل النار للإحراق ومثل ذلك القبيل، ونسبتها إلى الإنسان أحيانا على سبيل المجاز لظهورها على يديه، والفعل حدث لابد له من مُحدِث، وقد جد المعتزلة في البحث عنه، ومن المقرر أن تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به ويقع على حسب قصده.[1]

ويجمع المعتزلة –فيما عدا معمَّراً (تـ 215 هـ)، والجاحظ (تـ 255 هـ)– على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم أحدثوها بمحض إرادتهم، أما معمَّر والجاحظ فيريان أنها من صنع الطبيعة، أي أنها اضطرارية كفعل النار للإحراق والثلج للتبريد، وإن لم ينكرا إرادة الأفراد وفي هذا ما فيه من تناقض يجمع بين الاضطرار والاختيار.

ويرى النظّام أن لا فعل للإنسان إلا الحركة، فلا يحدث الأجسام ولا الطعوم، وأفعاله حركات نفسه، وكلها من جنس واحد، لأن مصدرها واحد وهو بهذا يؤكد حرية الإرادة، وان ضيق دائرة نشاطها، ويقيم هذه الحرية على أساس سيكولوجي. وتحرَّز المعتزلة من استعمال لفظ (الخلق) بالنسبة للإنسان، لأنه لا خالق إلا اللّـه، واكتفوا بلفظ "أوجد" أو "اخترع" وتوسع

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني. ج8/ ص8.

المتأخرون في ذلك، وأصبح "خلق الأفعال" تعبيراً شائعاً، ولا يقصد به إلا أفعال الإنسان.[1]

ـ الاستطاعة :

قرر المعتزلة أن العبد خالق أفعاله الاختيارية، وحاولوا أن يبينوا كيف يتم هذا الخلق ووسائله. فقالوا بالاستطاعة وسموها أيضاً القدرة، وهذه القدرة أو الاستطاعة قبل الفعل، وهى قادرة عليه وعلى ضده، وهي أيضاً غير موجبة للفعل، وأنكروا جميعاً أن يكلف اللّه عبدا ما لا يقدر عليه، ولكنهم اختلفوا في حقيقتها، هل هي مجرد الصحة والسلامة أم هي عرض منفصل عن الشخص المستطيع أم هي جزء منه؟ واختلفوا أيضاً هل تبقى بعد الفعل أم تفنى بانقضائه ؟

فذهب بشر بن المعتمر (تـ 210 هـ) إلى أن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخلصها من الآفات، وليس ثمة قدرة حادثة لأن اللّه يخلق القدرة على العمل في الإنسان جملة، وذهب أبو الهذيل (تـ 228 هـ) إلى أن الاستطاعة عرض يقوم بالإنسان وهو غير الصحة والسلامة يخلقه اللّه فيه عند مباشرة كل عمل من أعماله وذهب النظّام (تـ 231هـ) إلى أن الإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هي غيره وأكثر المعتزلة يرون أن الاستطاعة صفة ثابتة للفاعل يحدث بها ما يصدر عنه من أفعال فهي باقية لا تفنى، وترى أقلية أنها تزول بانتهاء الفعل وتتجدد مع كل فعل جديد.

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين. ج1/ ص227.

- التـولـد :

التولد فكرة معتزلية خالصة، وإن كانت لها أشباه لدى بعض الفلاسفة الطبيعيين تتصل بمبدأ السببية، كما تتصل بفكرة الجزاء والمسئولية، قال بها بِشر بن المعتمر (تـ 210هـ) مؤسس فرع الاعتزال في بغداد، وتوسع فيها زملاؤه المعتزلة الآخرون، وطبقوها على أمثلة وحالات ربما أدَّت إلى شيء من التناقض.[1] ويقسِّم المعتزلة الأفعال قسمين: مباشرة، وهي التي تترتب على العمل رأساً، وغير مباشرة، وهي تجيء ثانوية وتسمى الأفعال المتولدة.

وذهب (بِشر) في شيء من الغلو إلى أن كل ما حدث من الأسباب الواقعة مِنَّا، سواء أكان فينا أم في غيرنا، هو فعلنا، فألم المضروب من فعل الضارب، بل علمه بأنه يضرب من فعل هذا الضارب أيضاً، وإبصار الشخص ورؤيته لمن يفتح عينيه من صنع هذا الأخير، وحاول أبو الهذيل أن يخفف من هذا الغلو. فقال: أن ما تولد من فعل نعلم كيفيته، سواء أكان في أنفسنا أم في غيرنا، هو من فعلنا، كالألم المترتب على الضرب، أما ما تولد من فعل لا تُعرف كيفيته كالألوان والطعوم والحرارة والبرودة، فهو من فعل اللّه، ويذهب النظَّام إلى أن فعل الإنسان يقتصر على الحركة، وهي موقوفة على نفسه، أما ما عداها فهو من فعل اللّه بما طبع عليه الأشياء، وقال معمَّر أن الأفعال المتولدة كلها لا فاعل لها.

ولهذا كله اختلف المعتزلة في تعريف الفعل المتولد، ولعل أوضح تعريفٍ له ما قال به الإسكافي (تـ 240 هـ) : "كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد،

(1) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. ج2/ ص107.

ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد عزم وإرادة فهو خارج عن حد التولد، وداخل في حد المباشر". [1]

تعليق :

هذا مجمل فكر المعتزلة في إطلاق حرية الإنسان ونفي القدر وجعله بيد الإنسان، ونستخلص من ذلك أن أقوال المعتزلة في القضاء والقدر وحرية الإرادة الإنسانية جاءت في ضوء الرد على خصومهم كالجبرية، فتصور المعتزلة القضاء والقدر على أنهما بمعنى الجبر ومن هذا المنطلق كان في تصورهم اضطراب، ونفوا القدر لأنه يهدم من هذا المنظور أصولهم الخمسة، إذ إن إرادة اللّه للشرك والفساد لا تتفق مع عدله. فكيف يتسق الجبر مع تكليف الإنسان؟ ولا يتضح تصور مفهوم أو معنى لحقيقة الشيء من خلال الردود على الخصوم، ولذا أخطأ المعتزلة في قولهم بنفي القدر وخلق الإنسان لأفعاله وجبر الإنسان في الآخرة وسكون حركات أهل الخلدين وإنكار حديث بن مسعود، والقول بارادات لا في محل وغير ذلك، وما يهمنا هنا هو نفي القدر وجعله بيد الإنسان، وإنكار خلق اللّه لأفعال الشرّ وما يدل على ذلك اعتذار الخيَّاط (تـ 274هـ) عن أبي الهذيل العلاف (تـ 228هـ) في الكثير مما قاله بحجة أن ذلك في معرض الردود على الخصوم، فقال: إن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلاً به خصومه في البحث عن جوابه. [2] فلم تكن بعض آرائهم نتيجة لذلك ذات دلالة موضوعية، بل إن الأفكار المسبقة للردود على الخصوم هي التي تحكم آراءهم على الموضوع.

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين. ج2/ ص ص401-409.

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق. ص123.

ومثال ذلك قولهم خلق الإنسان لأفعاله وإن قدر العبد بيده وإنكارهم خلق اللّه للشر فذهبوا إلى تعليل الفعل الإلهي واللّه تعالى لا يريد الكفر والشر ولذا لم يخلقه. فألزمهم الأشعري (تـ 324هـ) من قولهم بذلك أن أكثر ما شاء اللّه أن يكون لم يكن، لأن الكفر –وهو لا يشاء اللّه عندهم– أكثر من الإيمان الذي كان وهو يشاء، وأيضا ألزمهم أن تكون مشيئة إبليس أنفذ من مشيئة رب العالمين، وبذلك يكون هناك خالقين خالق للخير وخالق للشر وذلك محال، وقال: لقد ذهبتم أنه لا يريد السفه إلا سفيه، فلو أراد اللّه أن يقع في العالم من شر لكان سبحانه سفيهاً، ولكن كما أن اللّه يريد الطاعة من غيره ولا يسمى مطيعاً فكذلك يريد السفه ولا يسمى سفيها، وليس أدل على أن الأفعال مخلوقة للّه، وأن اللّه هو الفاعل الحقيقي لها وما الإنسان إلا مكتسبها، إن أفعال الإنسان لا تأتي على نحو ما يقصد ويشتهيه، يريد الكافر أن يكون كفره حسناً صواباً، ويريد المؤمن ألا يكون في إيمانه مجهداً.[1] قال تعالى: (قل اللّه خالق كل شيء).[2] وقال الإمام أبو بكر بن فورك: (تـ 406 هـ) لمعتزلي حين أخذ ثمرة من شجرة وقطعها: إن كنت تزعم أن الإنسان خالق لأفعاله فتكون بذلك قد خلقت هذه التفرقة بين الثمرة والشجرة، فاخلق وصلها مرة أخرى بالشجرة حتى تعود كما كانت فبهت وتحير ولم يجب.[3] ويقول الإمام الجويني (تـ 478 هـ) في ذلك، إن الحوادث كلها تقع مخلوقة للّه تعالى، نفعها وضرها، خيرها وشرها، والرب هو الخالق لجميع الحوادث ولا خالق سواه، والدليل على أنه متفرد بالإيجاد والخلق أن الأفعال تدل على علم فاعلها ولكن

---

(1) الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. ص ص95-97.

(2) سورة الرعد: آية (16).

(3) القادري: محو الشبهات. ورقة (67).

الأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها ولا يعني ذلك أن العبد مجبرٌ على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب لها.[1] والإمام الرازي (تـ 606 هـ) يرد على المعتزلة ويقول لا يجوز أن تكون أفعال اللّه تعليلية بل هي توقيفية ولا يجوز أن يفعل اللّه شيئاً لغرض، إن كل من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، ولكانت علية تلك العلة معلَّلة بعلَّة أخرى، وللزم التسلسل، ولا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللاً، وأولى الأمور أفعال اللّه تعالى وأحكامه فكل شيء صنعه وخلقه ولا علة لذلك[2] (لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون).[3]

ومثال آخر، إنكار النظَّام (تـ 231 هـ) على ابن مسعود روايته (أن السعيد من سَعد في بطن أمه) لأن هذا خلاف قول القدرية في دعواها فالسعادة والشقاوة ليستا من قضاء اللّه عز وجل وقدره على الرغم من أن ذلك الحديث أقر بصحته -بعد إنكار النظَّام له- كلٌ من الإمام أبي عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري (تـ 256 هـ) والإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج (تـ 261 هـ) في صحيحهما وأيضاً الإمام ابن ماجة القزويني (تـ 273 هـ) في سننه.[4]

---

(1) الإمام الجويني: لمع الأدلة. ص ص100-104.
(2) فخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. ص ص148-150.
(3) سورة الأنبياء: آية (23).
(4) متفق عليه، أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن طريق الأعمش عن زيد بن وهب عن ابن مسعود (البخاري: باب الخلق ج4/ص11)، (مسلم: ج2/ص451)، (ابن ماجه: باب القدر ج1/ص20)، (ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم. ص41،46: الأحاديث القدسية. ج1/ص107).

ولاشك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهي كأنهم قد اطلعوا على أسرار اللّه وحكمته في كل شيء، وجعلوا قدر الإنسان بيده ونفوا خلق اللّه للشر، وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه.

أما من الناحية المنهجية فمما يؤخذ على المعتزلة أنهم رفضوا الجبر رفضاً مطلقاً، ونظروا إلى المشكلة بمنظور ذي طرفين متناقضين، الطرف الأول هو الجبر والطرف الآخر الاختيار وحرية الإرادة المطلقة وخلق الأفعال، وبذلك من المستحيل جمع النقيضين وبالتالي قرروا حرية الإرادة وخلق الأفعال، ولو نظر المعتزلة إلى المشكلة من منظور التضاد لا التناقض لأتت أقوالهم على نحو أفضل من إطلاقهم لحرية الإرادة الإنسانية.

ومن جانب آخر، إن المعتزلة اهتمت بالآيات التي يفيد ظاهرها الاختيار وحرية الإرادة، وأولت الآيات التي تفيد ظاهرها الجبر تأويلاً أحياناً يُخرِج الآية عن المقصود الصحيح لها، وأحياناً يُحمّلها معاني أكثر مما تحتمل الآية، وذلك لأن التأويل الذي استخدمته المعتزلة هو في أساسه محاولة لتأييد موقفهم أو لإثبات مذهبهم. ومن هذا لم تقف المعتزلة موقفاً موضوعياً تجاه تلك المشكلة. ولكن جاء موقفهم ليعبر عن محاولة إثبات خطأ القول بالجبر وعلى الأخص الرد على الجبرية، وإثبات صحة دعواهم في إطلاق حرية الإرادة الإنسانية.

الفصل الرابع

الموقف الوسط بين الجبر والاختيار

لاشك أن الأشاعرة، [نسبة إلى الأشعري (تـ 324 هـ)] من أشهر الفرق الإسلامية التي حاولت الوقوف بموقف متوسط بين الغلو الجبري في القول بالجبر وبين الغلو المعتزلي في القول بالاختيار. ولكن قبل الخوض في عرض آراء الأشاعرة. من الجدير بالذكر أن نشير إلى موقف متوسط أيضاً لأئمة الشيعة الأولين، سابق على الأشعري ومن المرجح أن يكون الأشعري تأثر به في فكرة الموقف المتوسط والبعد عن الغلو. ألا وهو رأى كل من الإمام محمد بن على الباقر (تـ 119هـ) وولده الإمام جعفر بن محمد الصادق (تـ 198هـ).

1 ـ أئمة الشيعة الأولون :

لقد كان محمد الباقر زاهدا بعيداً عن المعترك السياسي مقبلاً على العلم، وكان معاصراً للغلاة فكان يقول فيمن ينال من أبى بكر وعمر رضى الله عنهما "إني إلى الله منهم بريء، والذي نفس محمد بيده لو وليت لتقربت إلى الله بدمائهم". [1] ومعنى ذلك أن الإمام الباقر كان يرى أن أفضل الأمور هي أوسطها، وبهذا لم يدخل معترك الصفات والجبر والاختيار والقدر ولكنه

(1) أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء. ج3/ ص185.

اكتفى حين سئل عن الجبر والاختيار بالقول "إن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، واللّه أعز من أن يريد أمراً فلا يكون، فسئل هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة ؟ قال: نعم، أوسع مما بين الأرض والسماء". [1]

وذلك يعنى أن الباقر ينفى الجبر على الإطلاق وينفى أيضاً الاختيار على الإطلاق ويضعهما على طرفي نقيض، ويحاول أن يجد وسطاً بينهما أو منزلة طرفاها متناقضان هما الجبر والاختيار، وهذه المنزلة التي تعبر عن الحد الأوسط لم يجعلها الباقر معيارية ولكنها نسبية لقوله أن تلك المنزلة أوسع مما بين الأرض والسماء.

وكذلك الأمر عند الإمام جعفر الصادق (تـ 198هـ) كما كان عند أبوه الباقر، ظل بمنأى عن التيارات والصراعات السياسية وأصر على ما هو فيه من انقطاع للعلم حيث خدم الصادق وأبوه الباقر العلم نصف قرن من الزمان في وقت كان المجتمع العربي فيه مليئا بالنشاط العقلي والحربي، وكان الصادق رجلاً صالحاً مسلماً ورعاً، وقد نقل الناس عنه من العلوم حتى انتشر صيته في جميع البلدان، ومما هو جدير بالذكر أن الفرق الإسلامية على اختلافها ادعت الصادق لنفسها وهذا مما يثبت غزارة علم الصادق.

وكان يفضل أيضاً كأبيه أوسط الأمور فقال في مشكلة الجبر والاختيار: "إن الله تعالى أراد بنا شيئاً، وأراد منا شيئاً، فما أراده بنا طواه عنا، وما أراده منا أظهره لنا. فما بالنا نشتغل بما أراده بنا عما أراده منا" ويضيف الشهرستانى إلى ذلك معلقاً بقوله: "وهذا قول في القدر هو أمر بين

---

(1) د. كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع. ج1/ ص178.

أمرين: لا جبر ولا تفويض". [1] وهذا يعنى أن الصادق قد التزم بنفس معنى قول أبيه الباقر.

2 ـ الأشـاعـرة :

الأشاعرة مدرسة توفيقية، حاولت أن تقف موقفاً وسطا بين طرفين، بين النقل والعقل بين السلف والمعتزلة، أخذ الأشاعرة بكثير من أراء المعتزلة، وأضافوا إليها أراء سلفية في محاولة للتوفيق بينهما بحلول وسطية وإن كانت في أغلب الأحيان تميل إلى أحد الطرفين.

أ ـ نبذة عن نشأتهم وتاريخهم :

بدأت فرقة الأشاعرة في القرن الرابع الهجري على يد الإمام أبي الحسن الأشعري (تـ 324هـ) الذي نشأ في بيئة معتزلية حيث كان أستاذه أبو على الجبائي (303هـ) وهو شيخ كبير من شيوخ المعتزلة، ولكن الأشعري أخذ القلق يشغله لما رأى من غلو المعتزلة، وبدا ذلك في استشكالاته وأسئلته التي كان يوجهها إلى أستاذه ومربيه أبي علي الجبائي، فينسب إلى الأشعري حواره معه يُظنّ أنه كان من أسباب الانفصال بينهما، ويدور حول أخوة ثلاثة، مات أكبرهم براً تقياً، ومات الثاني كافراً شقياً، ومات الثالث صغيراً فكيف يكون حالهم؟

أجاب الجبائي: إن الأول في الدرجات، والثاني في الدركات، والصغير من أهل السلامة.

فقال الأشعري: لو شاء الصغير أن يرقي إلى الدرجات هل يمكنه؟

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل. ج1/ ص273.

أجاب الجبائي: لا، لأن هذه لا تنال إلاّ بالطاعات.

قال الأشعري: ولو قال الصغير ما ذنبي ولا شأن لي في هذا التقصير ولو حييت لقمت بالطاعات.

أجاب الجبائي: علم اللّه أنك لو بقيت لعصيت، وفي موتك مصلحتك.

ويختم الأشعري معلقاً: فلو قال الأخ الكافر: يا رب علمت حالي كما علمت حاله، فلم لم ترع مصلحتي كما راعيت مصلحته، وهنا انقطع الجبائي.[1]

وظهر من ذلك الغلو المعتزلي الذي لم يقتنع به الأشعري، وأيضاً الغلو السلفي، وشاء أن يقف بينهما موقفاً وسطاً. وانتهى به الأمر أن خرج على أستاذه: وأعلن دعوته في المسجد الجامع بالبصرة، فقال: "من عرفني فقد عرفني حقاً ومن لم يعرفني فأنا أعرفه نفسي: أنا فلان بن فلان: كنت أقول بخلق القرآن، وبأن اللّه لا يرى بالأبصار يوم القيامة، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع".[2]

وكان عمر الأشعري آن ذاك نحو (40) عاماً وقبل وفاة أستاذه بقليل، ثم رحل إلي بغداد حيث اشتد نفوذ الحنابلة، وتابع دعوته التي أخذ الرأي العام يطمئن إليها، وإن عارضه الجانبان المتطرفان، والحلول الوسطى تطمئن الجماهير عادة في ساعات المحنة وأوقات الخلاف وانقسام الرأي، وتضافر تلاميذ الأشعري وأتباعه على التزام الموقف الوسط.

---

(1) السبكي: طبقات الشافعية. ج2/ ص250.

(2) ابن النديم: الفهرست. ص271.

ب - منهجهم :

يعتمد الأشاعرة على الكتاب والسنة أولاً وأيضاً المأثور فالإتباع خير من الابتداع وقد درج الأشاعرة على سرد الآيات والأحاديث حين يستدلون على موضوع ما، ويأخذون النصوص على ظاهرها عادة ويتحرزون من التأويل، ولكنهم لا يرفضونه، ذلك لأن هناك آيات ذات معان خفية فلابد من التأويل لإدراك المعنى المراد. (1)

والأشاعرة لا يرفضون العقل، ذلك لأن الله تعالى يحث على النظر قال تعالى: (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض) (2) ولكن لم يغلبوا العقل على النقل، ولم يغالوا فيه، فجعلوا النقل أولاً بوجه عام والعقل معاوناً له فنرى الغزالي (تـ 505هـ) يقول ما أشبه النقل بالشمس المضيئة، والعقل بالبصر السليم، وبالعقل نثبت صدق النقل وندافع عن الدين. (3)

ج - آراؤهم :

نظرية الكسب (الفعل الإنساني) :

لقد رفض الأشاعرة موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد، وكذلك موقف السلف الذي يقترب من هذا المعنى ورفضوا أيضاً قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم، لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقة ما يخلق من الحركات ، فالإنسان لا يعلم بدقائق حركة يده المتقنة، ولهذا فهو ليس فاعلها بل أن لها فاعلا محكما متقنا هو اللّه، فجعلوا كلا الموقفين على

---

(1) أبو حامد الغزالي: إلجام العوام على علم الكلام. ص5.
(2) سورة الأعراف: آية (185).
(3) الغزالي: الإقتصاد في الإعتقاد. ص2.

طرفي نقيض. وحاولوا أن يقفوا موقفاً وسطاً بين نقيضين، فرأوا أن أفعال العباد تتقسم بالمشاركة بين الله وعباده، فلا يستقل أي من الطرفين بها وحده، ولما كان اللّه لا يحتاج إلى معين في أفعاله، فيتبقى أن العبد هو المحتاج إلى عون اللّه في أفعاله، ومن ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما اللّه والعبد، ولكي يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما في (الفعل) قسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو اعتبارات عقلية:

الأول : إتقان الفعل وإحكامه.

الثاني : القدرة على تنفيذه، أي الاستطاعة.

الثالث : الإرادة التي تختار واحداً من الممكنات. [1]

ومعنى هذا أن الله تعالى له إتقان الفعل ثم له الاستطاعة، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان لأنها قد تفارقه أحيانا فيعجز عن الفعل ثم أنه لو كانت هذه القدرة من خلق الله والعبد معاً لجاز اجتماع مؤثرين في أثر واحد وهذا محال، أما الإرادة التي يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون البعض -أي التي تختار واحداً من عدة ممكنات- فهي للعبد.

وقد سمى الأشاعرة عمل اللّه، أي إتقان الفعل والاستطاعة "خلقاً وإيجاداً واختراعاً" أما عمل العبد، أي الإرادة فقد سموه "كسباً" مصداقاً لقوله تعالى: (كل أمري بما كسب رهين)[2] فاللّه يخلق للعبد الفعل والاستطاعة، والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد فيوجهه إما لفعل الخير أو إلى فعل الشر

---

(1) الشهرستاني: نهاية الاقدام. ص75.

(1) سورة الطور، أية (21).

فيكسب بذلك إما ثواباً وإما عقابا، وهكذا يكون للتكليف الشرعي معنى، بحيث يتحمل الإنسان تبعة أعماله، من حيث أن له حرية الاختيار.

ولكن من الملاحظ أن الأشاعرة يهدمون جانب الاختيار عندما قرروا أن الله تعالى يتدخل باستمرار في كل فعل من أفعال العباد وفي كل حركة من حركاتهم تدخلا مباشراً بحيث لا يمكن أن يوجد أي سند ميتافيزيقي أو طبيعي للحرية الإنسانية.

ولقد احتفظ الباقلاني (ت 403) بالملامح الرئيسية لنظرية الكسب كما وضعها الأشعري، ولكنه إبعاداً لنظرية الكسب عن شبهة الجبر، أخذ على الأشعري تجاهله لتأثير القدرة الإنسانية الحادثة، حيث إن هذه القدرة ليس لها تأثير في الإيجاد أو خلق الأفعال، وإنما لها تأثيراً في وجود الفعل على هيئة مخصوصة أي في صفات الحوادث وأحوالها، فإذا كانت الحركة مخلوقة للّه فإن تخصيصها و كونها على هيئة مخصوصة من تأثير القدرة الحادثة للإنسان، ومفهوم الحركة مطلقا على سبيل المثال غير مفهوم القيام والقعود. إذ هما حالتان متمايزتان، فإن كل قيام حركة، وليس كل حركة قياما فيستطيع الإنسان أن يفرق بين القول: (أوجد) وهذا فعل القدرة الإلهية القديمة وبين القول: (صلى وصام) وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى اللّه تعالى، فأثبت الباقلاني تأثير القدرة الحادثة، وهذه الحالة الخاصة من التخصيص والتعيين للفعل هو الذي يقابل بالثواب والعقاب لآن الفعل من حيث هو بإيجاد القدرة الإلهية لا يتعلق بثواب أو عقاب. [1]

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل. ج1/ ص ص126-127.

وبناء على ذلك قال البغدادي (تـ 429هـ) أن لا كسب فيما لا يسأل الإنسان عنه ليفرق بين الحركات الاضطرارية والإرادية، [1] وأيضاً الجويني (تـ 478هـ) إمام الحرمين فرّق بين الحركتين وذهب إلى أن الفعل مقدور للّه بالقدرة القديمة وهو مقدور للعبد بالقدرة الحادثة التي أقدره اللّه عليها، وإذا أقدر اللّه العبد فإنه يستحيل أن يخرج الفعل عن كونه مقدورا للعبد أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادرا عليه لتجدد كونه مقدورا للعبد، فإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً للّه تعالى فكل ما هو مقدور له فإنه محدثه وخالقه، إذ من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى.[2]

وفي ذلك يقول الإمام الغزالي (تـ 505هـ): أمر الله عز وجل عباده بالتحرز في أقوالهم وأفعالهم وأسرارهم وإضمارهم، لعلمه تعالى بموارد أفعالهم، واستدل على العلم بالخلق، وكيف لا يكون خالقا لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها وهى متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها، ولا يخرج ذلك عن كونها -أي الأفعال والحركات- مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب واللّه تعالى خلق القدرة والمقدور جميعا، وخلق الاختيار والمختار جميعا، فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه، وأما الفعل والحركة، فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه، وكانت للحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى باعتبار تلك النسبة كسباً، وكيف تكون جبراً محضاً والعبد بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية؟ أو كيف يكون خلقا

---

(1) د. أحمد صبحي: في علم الكلام. ج2/ ص104.
(2) أبو المعالي الجويني: لمع الأدلة. ص104.

للعبد وهو لا يحيط علما بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها وأقدارها؟ إذن هي مقدورة بقدرة اللّه تعالى خلقا، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالخلق فقط، إذ قدرة الله تعالى في الأزل قد كانت متعلقة بالعلم ولم يكن الاختراع حاصلا بها وهي عند الاختراع متعلقة به نوعا آخر من التعلق فيه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها، وفعل العبد وإن كان كسبا للعبد يخرج عن كونه مراداً لله سبحانه فلا يجرى في الملك والملكوت طرفة عين ولا لفتة خاطر إلا بقضاء اللّه وقدره وبإرادته ومشيئته ومنه الشر والخير.[1]

ونظرية الكسب تعتبر بذلك أقرب إلى الجبر من الاختيار ولهذا كانت مثار نقاش وتعديل مما جعل أبو منصور الماتريدي (ت 323هـ) يضيف عليها ويعالج ما بها من ثغرات فجاءت محاولته أقرب إلى الاختيار من الجبر.

3 ـ الماتريدية :

ظهر الماتريدي في نفس فترة ظهور الأشعري، وكان الماتريدي يدعو إلى نفس المبادئ التي يدعو إليها الأشعري مع خلاف بسيط يرجع في الغالب إلى نفس استناد الأشاعرة إلى مذهب الشافعية بينما تميل الماتريدية إلى الحنيفية.

وفيما يختص بنظرية الكسب فلم ترفضها الماتريدية بل نادت بها ولكن مع بعض التعديلات، فيرى الماتريدي أن للعباد قدراً من الاختيار في الفعل، فالإنسان قادر على تكييف أفعاله، وتكون إثابته ومعاقبته بقدر ما وقع

---

(1)أبوحامد الغزالي: إحياء علوم الدين. ج1/ ص110.

منه باختيار، ويفرق الماتريدي بين خلق اللّه للفعل وخلق الإنسان له إذ أن صفة الخلق تنسب إلى الله منذ الأزل بينما تنسب إلى الإنسان في نطاق الزمان الحادث. [1]وعلى هذا فالقدرة التي للإنسان على خلق أفعاله تختلف في نوعها عن القدرة التي تنطوي عليها صفة الخلق الإلهية. وهنا نجد رداً جزئياً على المعتزلة القائلين بمطلق حرية الفعل الإنساني، وكذلك نجد رداً على الأشاعرة الذين رفضوا نسبة الاستطاعة إلى الإنسان واكتفوا بنسبة الكسب إليه فحسب.

وبهذا يفرق الماتريدي بين نوعين من الاستطاعة، استطاعة إلهية، أي قدرة الله على الفعل، واستطاعة إنسانية أي قدرة الإنسان على الفعل، فأفعال الإنسان إن كانت كسباً له، مخلوقة للّه أيضاً، فالفعل الإنساني بين العبد والرب، يخلقه اللّه ويكسبه العبد، والكسب عند الماتريدي هو القصد والاختيار فهو عمل إيجابي سابق على الفعل، ويختلف عن الكسب الأشعري الذي هو مجرد مصاحبة القدرة الحادثة للمقدور، فهو أمر سلبي يقترن بالفعل ولا يسبقه.

والقصد عنصر عام من عناصر حرية الإرادة في رأى الماتريدي، هو مناط التكليف وأساس الثواب والعقاب، والمدح والذم، يقصد المرء فعل الخير فيخلق الله فيه قدرة على فعله، ويستحق الثواب على قصده، أو يقصد فعل الشر فيخلق الله فيه قدرة على فعله ويستحق العقاب على قصده، فالقصد عمل إنساني خالص، حقا إنه عمل ذهني ولكن تترتب عليه آثار خارجية والفعل في ذاته لا يستوجب ثواباً أو عقاباً وإنما يستوجبهما قصد المرء

---

(1) الماتريدي: كتاب التوحيد. ص222.

وإرادته، بدليل أن من فقد هذا القصد رفع عنه التكليف كالصبي والنائم، ولابد مع القصد من قدرة على الفعل وهي الاستطاعة ومنها ما قبل الفعل كسلامة الأسباب والآلات والجوارح ولا تكليف بدونها، أما التي تكون وقت الفعل فهي القدرة الحادثة التي تمكن الإنسان من الفعل ويهبها اللّه عبده عندما يقصد عملا فهي مقارنة للفعل وهى أيضاً متجددة ولكل فعل قدرته،[1] وبذلك يأخذ الماتريدي بموقف وسط بين المعتزلة وبين الأشاعرة فجاءت أقواله أقرب إلى الاختيار من الجبر.

تعليق :

من الملاحظ أن الأشعري لم يكن باهتمامه تقديم حل لمشكلة الجبر والاختيار على قدر اهتمامه بمعارضة المعتزلة وتفنيد رأيهم في حرية الإرادة فجاءت نظريته في الكسب أقرب إلى الجبر منها إلى الموقف الوسط بين الجبر والحرية المطلقة، تماما كما فعل المعتزلة من قبل وكانت آراؤهم ردودا على الجبرية، ومن ثم فإن نظرية الأشعري لم تلق قبولا من معاصريه ومن ممثلي المواقف المعتدلة بين العقل والنقل مثل أبى جعفر الطحاوي (تـ321هـ) وأبى منصور الماتريدي (تـ 323هـ) وعدل فيها خلفاؤه من الأشاعرة، ولم يوافق عليها الرازي (تـ 606هـ) واعتبرها صورة مقنعة من الجبر، ولو أنه بعد أن قال باستقلال الإراديتين: إرادة اللّه وإرادة الإنسان أكد الإرادة الثانية من أجل التكليف والحساب كما أكد الإرادة الأولى من حيث الخلق والمشيئة لأمكن أن تكون نظريته أكثر اعتدالا وأبعد عن الميل إلى القائلين بالجبر وأقرب إلى أن تكون وسطا بين الجبر والحرية المطلقة.

---

(1) الماتريدي: كتاب التوحيد. ص257.

فنظرية الكسب إذن كانت موضع تعديل وتعليق من الأشاعرة أنفسهم، ويلاحظ أن مدلول أو مفهوم الكسب غير واضح، فإن أريد بـه ما وقع بقدرة حادثة، يقال ما معنى لفظ "وقع" ؟ (كما سبق هذا القول للقاضي عبد الجبار المعتزلي) فإن كان معناه حدثا فلا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة، لأن هذا مراده أن أفعال العباد من صنعهم، وإن قيل معناه "كسب" فهذا هو موضع السؤال، هذا من جانب ومن جانب آخر أنه إذا كان اللـه تعالى خالق الأفعال جميعها، فماذا بقى للعبد؟ يجيب الأشعري بأن للعبد كسبه واختياره والكسب مجرد تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل وهذا الفعل من صنع اللّه لان قدرة البشر لا تؤثر في مقدورها مطلقاً، وهى نفسها مخلوقة للّه، وكل ما في الأمر أن اللّه أجرى سننه بأن يخلق مع القدرة الحادثة الفعل الذي أراده العبد وقصد إليه، ومن الملاحظ أيضاً هنا أن ذلك شبيه بفكرة اللطف الذي تحدث عنها توما الأكويني وبعض لاهوتيي المسيحيين في القرون الوسطى.

ولقد ناقش المعتزلة مفهوم الكسب في نقدهم للأشاعرة. بأن الاكتساب هو الفعل الذي يكتسب الإنسان به لنفسه خيراً أو شراً أو نفعاً، صلاحا أو فساداً، والمكتسب غير الاكتساب، لأن الاكتساب هو تجارة الإنسان وبيعه وشراؤه والمكتسب هو المال، ثم إن المكتسب من جهة اللغة لابد أن يكون فاعلاً محدثاً كما أن الخالق لابد من كونه كذلك ، ويدل على هذا اطراد هذه اللفظة في المعنى، فلا شيء يُجتلب بالأفعال، ويطلب بها من نفع وضر إلا ويقال أنه كسب، ويقال كما وصل إليه أنه اكتساب، ولذلك سموا الأعضاء جوارح أي كواسب.[1] ومن ذلك بين المعتزلة تناقض الأشعرية بادعائهم

(1) الموسوعة الفلسفية العربية: ج2/ ص453.

الفعل بين الكسب والفعل وكان من الممكن للإنسان أن يكسب شيئا وهو لا يفعل، أو كأنهم بذلك تجنبوا القول بأن الإنسان يفعل، ثم وصفوه بذلك وبزيادة فائدة بعبارة أخرى هي الكسب ومن ثم جاءت نظرية الكسب أقرب إلى الجبر من الاختيار أو أنها صورة مقنعة من الجبر، حتى محاولة تعديل هذه النظرية من قبل الماتريدي جاءت أقرب إلى الاختيار من الجبر.

وفي رأينا أن هذا الخلط أو الالتباس في نظرية الكسب والمحاولة للوقوف في موقف موسط بين الجبر والاختيار يرجع إلى أمرين الأول: اهتمام الأشعري بالرد على المعتزلة ومعارضتهم وتفنيد آرائهم في حرية الإرادة أكثر من اهتمامه بتقديم حل لتلك المشكلة وهذا ما حدث قبل الأشعري عند كل من الباقر (ت 119هـ) وولده الصادق (ت 148هـ) عندما رفضا دعوى الجبرية والقدرية الأوائل باعتبارهم خصوما، فدعوة كل منهم لابد أن يرد عليها إما بالرفض أو بالنقد والرفض فذهبا إلى أن لا جبر ولا تفويض.

فلا يتضح تصور مفهوم أو معنى لحقيقة الشيء من خلال الردود على الخصوم، حيث تكون الآراء حينئذ ليست ذات دلالة موضوعية، فإن الأفكار المسبقة للردود على الخصوم هي التي تؤسس القاعدة التي تقوم عليها فكرة موضوع البحث.

أما الأمر الثاني: فهو يرجع إلى كيفية معالجة المشكلة من الناحية المنهجية، فمن الملاحظ أن الباقر والصادق قد نظرا إلى مفهوم الجبر على أنه نقيض لمفهوم الاختيار فلا يمكن اجتماعهما، ولم ينظرا إلى كلا المفهومين على أنهما متضادان يمكن جمعهما ولذا رفضا الجبر وأيضاً الاختيار.

وكذلك الأشعري والماتريدي نظراً إلـى المفهومين علـى أنهما طرفا نقيض فإن تقرير الجبر ينفى نقيضه الاختيار والعكس، فكأن المفهومين علـى طرفي خط مستقيم والعلاقة بين طرفيه علاقة تناقض، وحاولا أن يلتمسا جزءاً بين الطرفين لينطلقا منه بمفهوم يقف موقفاً وسطاً بين هذا وذاك، ولذا جاءت أقوالهما تارة تعبر عن الجبر (بالنسبة للأشعري) وتارة أخرى تعبر عن الاختيار (بالنسبة للماتريدي) ولو نظر كل من حاول أن يلتمس موقفاً وسطاً بين الجبر والاختيار، إلى المفهومين على أنهما متضادان يمكن جمعهما لأتت أقوالهم أفضل منطقياً مما هي عليه.

4 ـ الصوفية :

لم يغفل الصوفية مشكلة حرية الإرادة، ولكنها ليست ذات شأن كبير في نظرهم كما هو الحال عند المتكلمين، فقد عالجوها على طريقتهم، ولم يخل الأمر من تأثر بما ذهبت إليه المدارس الأخرى، أو سالكين بها في الغالب مسلكاً روحياً يعتمد على القلب وتجلياته وهم في كل هذا يذكرون الله دائماً ويردون كل شيء إليه.

حاول الصوفية أن يقفوا موقفاً وسطاً بين الجبر والاختيار، فتحدثوا عن الحرية ولكنهم لا يريدون بها الانطلاق في غير ضابط، بل ينشدون منها بوجه خاص التحرر من رق الشهوات والمخلوقات، وتطهير النفس من الأهواء والنزعات. [1]

والإرادة عندهم هي العنصر الحركي في الطريق، وأساس الوجود والمعرفة، بها يثبت الصوفي وجوده، ويبلغ مطلوبه، ويتصل بربه، هـي نقطة

---

(1) القشيري: الرسالة. ص2.

البدء ونقطة النهاية، لا يبدأ المريد إلا بها، ولا يمكن أن يصل بدونها، هي من المتصوفة بمثابة العقل من الفلاسفة، وما التصوف إلا ثمرة وجدان حي وإرادة قوية، فالذوق الصوفي ليس عملاً من أعمال العقل، وإنما هو من مظاهر الوجدان والإرادة.

والصوفية معظمهم قد نهجوا نهج الأشاعرة في الكثير من الموضوعات التي اصبغوها بصبغة وجدانية، وحاولوا أيضاً أن يقفوا موقفاً وسطاً بين الجبر والاختيار في مشكلة الحرية، فجاءت أقوالهم أقرب إلى الجبر كما هي الحال في نظرية الكسب حيث أنهم نظروا أيضاً إلى الجبر والاختيار على أنهما نقيضان لا متضادان.

فهم يرون أن الإرادة الإنسانية خاضعة خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية، والمتصوف بين حالين: إما متطلع خاشع يخشى اللّه ويرهب قدرته ويعظمه، كما كان الحال عند الزهاد الأول. وإما محب فانٍ في جمال اللّه وجلاله، والحب الإلهي خطوة في سبيل الفناء، تقول في ذلك رابعة العدوية "شغلت عن نفسي بحب اللّه" والمعرفة الصوفية ضرب من الفناء. والعارفون باللّه فانون عن أنفسهم لا قوام لهم بذاتهم، فهم يتحرّكون بحركة اللّه وينطقون عن اللّه بما يجرى على ألسنتهم، وينظرون بنور اللّه في أبصارهم. [1]

واللّه هو المريد في الحقيقة لكل شيء، ولابد للعبد أن يتخلى عن إرادته لكي يترك كل شيء للّه، وهذا ميل إلى الجبر، ولكن الصوفية يرون أنه لابد أيضاً أن يكون هناك نوع من الاختيار حتى يتسق ذلك مع التكليف ولكن هذا الاختيار مُغلَّف بالجبر لأن اللّه هو المريد في الحقيقة لكل شيء، فنراهم

---

(1) الترمذي: تحصيل نظائر القرآن. ورقة 21.

يتحدثون عن القصد أو النية وهي انبعاث النفس وانعطافها نحو فعل فيه غرضها ونفعها وهي حديث النفس والباعث على العمل وقيمة العمل في باعثه إن خيراً فخير وان شراً فشر، وقد يثاب المرء على نيته وإن لم يوفق للتنفيذ.

وهذا القصد هو القدرة على الاختيار بين المتقابلات، إلا أن هذا الاختيار نفسه يعتمد على توفيق الله وهدايته قال تعالى: (وما توفيقي إلا باللّه)[1] فيضع الصوفية قدرة الله فوق كل قدرة وإرادته فوق كل إرادة.

ونرى الصوفية يتكلمون عن قدرة العبد وهي ما يسمى بالاستطاعة، وحاولوا أن يعالجوها على نحو شبيه في ظاهره بمعالجة الأشاعرة، فيروا أنها قوة يخلقها اللّه مع الفعل لا قبله ولا بعده، [2] ومنهم من يرى أن الاستطاعة تتحقق قبل الفعل ومعه وبعده كما هي الحال عند التستري (تـ 283 هـ)، فهي سابقة على الفعل ،لأن اللّه منحنا إياها في عالم الذر لنؤمن به، قال تعالى: (ألست بربكم قالوا بلى). [3] وهي مصاحبة للفعل لأن بها ندرك الفعل ونهيئ الظروف لوقوعه ولاحقة بعد الفعل لأن بها نكشف صوابنا ونشكر اللّه على الطاعة أو نتبين الخطأ فنستغفر، ولكن مرد الاستطاعة في صورها الثلاث إلى الله. ولذا جاءت أقوال الصوفية أقرب إلى الجبر.

لقد حاول الصوفية أن يشرحوا ذلك كله من خلال القضاء والقدر ففرقوا بين مشيئة اللّه وإرادته، والمشيئة مرتبة تلي العلم، وهما معاً سران والإرادة سابقة على القدرة المؤثرة، وهما معاً علنيتان، وبالمشيئة يتحدد القضاء، وبالقدرة يظهر القدر، وعلم الله محيط بكل شيء، وأحكامه وليدة

---

(1) سورة هود: آية (88).
(2) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف: ص25.
(3) سورة الأعراف: آية (172).

مشيئته، وهى عرضة للمحو والإثبات، يقول تعالى: (يمحو اللّه ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) [1] يمحو الله الأحكام من ناحية وسائل تنفيذها، ومن ناحية ظهورها في أماكن مناسبة لها.

وهكذا يحاول الصوفية أن يقفوا موقفاً وسطاً ولكنهم كالأشاعرة كانوا إلى الجبر أقرب من الاختيار وذلك لأنهم أيضاً نظروا إلى الطرفين على أنهما نقيضان لا ضدان.

هذا بالنسبة للتصوف السني أما بالنسبة للتصوف الفلسفي، فهناك موقف لجدير بالذكر والمناقشة وهو موقف ابن عربي (ت 638هـ) حيث يذهب إلى أن صورة خلق الأفعال صورة لام ألف في حروف الهجاء، فإن الرائي لا يدري أي الحرفين هو اللام حتى يكون الآخر هو الألف وكذلك الفعل الإنساني ، فإن الله تعالى خالق لأفعال العباد كما هو خالق لذواتهم، ولم يتخلص الفعل الظاهر على يد المخلوق لمن هو؟ ولكن إن قيل للّه فهو صدق، وإن قيل للمخلوق مع الله فهو أيضاً صدق، ولولا ذلك ما صح خطاب اللّه تعالى للعبد بالتكليف ولا إضافة العمل إليه،[2] فما طلب الحق تعالى من عباده إلا لهم فيه عمل، فلابد من حقيقة تكون هنا تعطى صحة الإضافة في العمل للعبد مع كون العمل خلقاً للّه، قال تعالى: (واللـه خلقكم وما تعلمون)[3] أي وخلق ما تعملون. فالأمر الواحد له وجوه فمن حيث هو عمل للعبد يجزى به فهو أيضاً مخلوق للّه تعالى، [4] واللّه تعالى ما أضاف الفعل إلى العبد إلا

---

(1) سورة الرعد: آية (39).
(2) ابن عربي: الفتوحات المكية. ج1/ ص177.
(3) سورة الصافات: آية (96).
(4) ابن عربي: الفتوحات المكية. ج4/ ص210.

لكونه تعالى هو الفاعل حقيقة من خلف حجاب جسم العبد فيكون العبد هو محل الحكم الإلهي، فلم يكن الفعل إلا لله تعالى، [1] فالثواب والعقاب إنما هما على استعمال العبد الفعل المخلوق لا على أصل الخلق فيعاقب عليه لصرف الاستطاعة التي تصلح للطاعة لا على إحداث الاستطاعة. [2]

ويستطرد ابن عربي ويقول: اعلم أنه لا أثر لمخلوق في الأعمال التي تظهر على يديه أبدا من حيث التكوين، وإنما له حكم لا أثر، وأكثر الناس لا يفرقون بين الحكم والأثر، فإن الله تعالى إذا أراد إيجاد حركة أو معنى من الأمور التي لا يصح وجودها إلا في موادها لأنها لا تقوم بنفسها، فلابد من وجود محل يظهر فيه تكوين هذا الأمر لأنه لا يقوم بنفسه، فللمحل حكم في الإيجاد لهذا الممكن، وماله فيه أثر لهذا الفرق بين الحكم والأثر، فلا أثر للعبد جمله واحدة في الفعل بل هو محل الحكم،[3] وبذلك تكون الأفعال كلها من المخلوقين مقدورة لله تعالى ووجود أسبابها بالأصالة من الله والعبد هو محل الحكم لها،[4] ولقد خلق الله عز وجل القدرة المقارنة للفعل من العبد وهى ليست من كسب العبد ولا من خلقه فكل إنسان معه اختيار إلا أن له من نفسه اختيارا. [5]

لقد استبدل ابن عربي لفظ (الكسب) بلفظ (محل الحكم) وأيضا (صرف الاستطاعة) والظاهر هنا رفضه للكسب وأيضاً لقول المعتزلة بخلق

(1) ابن عربي: الفتوحات. ج1/ ص127.
(2) المرجع السابق: ج3/ ص300.
(3) المرجع السابق: ج3/ ص85.
(4) المرجع السابق: ج1/ ص670.
(5) ابن عربي: المدخل إلى المقصد الأسمى. ورقة 8.

الأفعال، فنراه يقول: غير أن من عباد اللّه من أشهده ذلك، أي أن الإنسان محل الحكم الإلهي والتكليف والعقاب والثواب على صرف الاستطاعة التي للعبد، ومنهم من لم يشهده، فالقسم الذي هداه وأشهده هو الذي حفظه من دعوى الفعل لنفسه حقيقة وعلم أن العبد محل الحكم الإلهي والعقاب والجزاء على صرف الاستطاعة، وأما القسم الذي لم تحق عليه الضلالة فهو الذي حار ولم يدر وهم القائلون بالكسب، وأما من حقت عليه الضلالة فهم القائلون بخلق الأفعال لهم.[1] وبذلك حاول ابن عربي أن يعبر عن موقفه بالقول بأن العبد محل الحكم وذلك ليعبر عن الإرادة والمشيئة الإلهية وأيضاً الخلق الإلهي، ومن ناحية أخرى قال بصرف الاستطاعة حتى لا ينتفي التكليف والعقاب والثواب.

ولكن ابن عربي جاء ليعبر عن الجبر في صورة موقف وسط أو بعبارة أخرى هو صورة مقنعة للجبر والدليل على ذلك إيضاحه لمعنى (محل الحكم) فنراه يقول: وإيضاح ذلك أن اللّه تعالى يقول (فاقتلوا المشركين)،[2] فلما وقع الامتثال وظهر القتل بالفعل من أعيان المحدثات كأن اللّه يقول لهم ما أنتم الذين قتلتوهم، بل أنا قتلتهم، فأنتم لنا بمنزلة السيف لكم. كما أن القتل وقع في المقتول بآلة ولم نقل فيها إنها القاتلة. بل الضارب هو القاتل فكذلك الضارب بالنسبة إلينا ليس هو القاتل بل هو مثل السيف بالنسبة إليه هو فلا يقال في المكلف إنه القاتل، بل اللّه هو القاتل بالمكلف وبالسيف فقام له المكلف

(1) ابن عربي: الفتوحات. ج1/ ص126.
(2) سورة التوبة: آية (5).

مقام اليد الضاربة بالسيف.[1] ومصداقاً لذلك ما قاله الله عز وجل: (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)[2]

ومن ناحية أخرى فإن ابن عربي كعادته يفسر الآيات ويؤولها تأويلا يخدم وجهه نظره ومذهبه في وحدة الوجود. فتخرج الآية بذلك عن معناها المقصود، فالله عز وجل يقول (فلم تقتلوهم) أي لم تقتلوهم بقوتكم، (ولكن الله قتلهم) بنصركم وتسليطكم عليهم وإلقاء الرعب في قلوبهم، قال صلى الله عليه وسلم داعيا ربه، هذه قريش جاءت بخيلائها وفخرها يكذبوك ورسولك، اللهم إني أسألك ماوعدتني، فأتاه جبريل عليه السلام، وقال له: خذ قبضة من تراب فارمهم بها، فلما التقى الجمعان اخذ حفنة من الحصباء فرمى بها في وجوههم وقال (شاهت الوجوه) فلم يبق مشرك إلاّ شغل بعينه فانهزموا وأخذ المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم، ثم لما انصرفوا قبلوا على التفاخر فيقول الرجل: قتلت وأسرت فنزلت الآية، وإلغاء جواب شرط محذوف تقديره إن افتخرتم بقتلهم فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم، وما رميت يا محمد رميا توصله إلى أعينهم ولم تقدر عليه (إذ رميت) أي إذ أتيت بصورة الرمي مكتسبا لها (ولكن الله رمى) أتى بما هو غاية الرمي فأوصلها إلى أعينهم جميعاً حتى انهزموا وتمكنتم من قطع دابرهم، واللفظ يطلق على المسمى وعلى ما هو كماله والمقصود منه، فمعناه ما رميت بالرعب إذ رميت بالحصباء ولكن الله رمى بالرعب في قلوبهم إنه سميع عليم لاستغاثة المؤمنين ودعائهم عليهم بنياتهم وأحوالهم.[3]

---

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية. ج3/ ص543.
(2) سورة الأنفال: آية (17).
(3) البيضاوي: أنوار التنزيل. ج1/ص ص378،379.

ويبين اللّه تعالى في تلك الآية أنه خالق أفعال العباد وهم مكتسبون لها، وأنه المحمود على جميع ما صدر منهم من خير لأنه هو الذي وفقهم لذلك وأعانهم، [1] والذي نفى عنهم من القتل هو الإماتة أي خروج الروح وإثبات الموت، وهو من خصائص قدرته سبحانه والذي يوصف به الخلق من القتل هو ما يفعلونه في أنفسهم ويحصل به ذهاب الروح عقبه، وفائدة الآية قطع دعواهم في قول كل واحد على جهة التفاخر فقال (فلم تقتلوهم) أي لم تكن أفعالكم مما انفردتم بها من ناحية الخلق والإيجاد. بل المنشئ والمبديء هو الله عز وجل وصانهم وصان نبيه صلى الله عليه وسلم عن ملاحظة أفعالهم وأحوالهم، (وما رميت) أي ما رميت بنفسك ولكنك رميت بنا، فكان منه صلى الله عليه وسلم قبض التراب وإرساله من يده ولكن من حيث الكسب، وكسبه موجود من اللّه بقدرته، وكان التبليغ والتوفيق والإصابة من قِبَل اللّه خلقا وإبداعا، وليس الذي أثبت ما نفى ولا نفى ما أثبت إلا هو والفعل واحد ولكن التغاير في جهة الفعل لا في عينه، فاللّه سبحانه وتعالى ينبه لئلا يتوهم العباد أنهم منفردون بإجراء ما منهم ولكنه ينبه على أن الفعل خلق من الله تعالى، كسب من العبد. [2]

إذن فإن ابن عربي يحاول كعادته أن يخرج معنى الآية على نحو يخدم غرضه ووجهة نظره ومذهبه، لذا أتت أقواله صورة مقنعة من الجبر. فهو كما هي الحال عند سابقيه نظر إلى الطرفين الجبر والاختيار على انهما نقيضان لا ضدان.

---

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ج2/ ص302.
(2) القشيري: لطائف الإشارات. ج1/ ص609.

5 ـ الفلاسفة :

عرضنا سابقاً كيف شغلت مشكلة حرية الإرادة أذهان العامة والخاصة على السواء، بالنسبة للعامة فقد تساءلوا عن كيفية التوفيق بين القضاء والقدر من جانب (باعتبار مفهومهم الخاطئ للقضاء والقدر على أنهما الجبر المطلق)، والثواب والعقاب والتكليف من جانب آخر، أما الخاصة فمنهم من ذهب إلى جانب الجبر وحاول إثبات ذلك بشتى الوسائل عن طريق الآيات القرآنية والأحاديث التي تفيد معنى الجبر، ومنهم من عارض ذلك واهتم بدحض حجج الجبرية لإثبات حرية الإرادة الإنسانية واعتبروها على نقيض مفهوم الجبرية، ومنهم من حاول أن يقف بينهما موقفاً وسطاً بين هذا وذاك من حيث أن الجبر والاختيار على طرفي نقيض وكأن الموقف الوسط وإيجاد حل للتوفيق بينهما يقتضي اعتبارهما متناقضين ولذا جاءت أقوالهم تارة تميل للجبر وتارة للاختيار .

وكان من الطبيعي أن يتأثر فلاسفة الإسلام بذلك الجو المليء بالمناقشات حول تلك المشكلة، فبحثوا في حقيقة الإرادة والاختيار وحاولوا توضيح فعل العبد وقدرته بحيث لا يتعارض مع نظام الكون فوقفوا موقفاً وسطاً بين الجبر والاختيار بأن قرروا أن للعباد أفعالا هي من صنعهم ووليدة إرادتهم، ولكنها لا تخرج على النظم العامة والسنن الكونية، لم يكونوا جبرين خالصين، ولا قدرين مسرفين بل كانوا وسطا بين هذا وذاك فجاءت أقوالهم إلى الاختيار أقرب.

أ ـ الكندي (ت 252 هـ) :

هو يعقوب بن إسحاق الكندي، أول فلاسفة الإسلام، عاش في البصرة في مطلع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد حيث أقبل على العلوم والمعارف على عهد المأمون والمعتصم في جو مليء بالتوتر العقائدي بسبب مشكلة خلق القرآن، وسيطرة مذهب الاعتزال وذيوع التشيع، وكان القرن الثالث الهجري مليئاً بالمعارف القديمة والمعاصرة لذلك العصر بتأثير حركة النقل والترجمة فنهل منها الكندي الكثير مما أثر في فلسفته.

ولقد عالج الكندي مشاكل شغل بها المعتزلة، فقال بحدوث العالم، وحاول البرهنة على خلقه، وقال بالصلاح والأصلح وإن سماهما نظام الكون، وتعرض لفكرة العدل، وذهب إلى أن أفعال الله كلها عدل لا جور فيها ورَدَّ مع المعتزلة على الثنوية من مزدكية ومانوية.

واهتم بمشكلة حرية الإرادة فوضع اللبنة الأولى في توضيح مشكلة حرية الإرادة توضيحاً فلسفياً، فلاحظ أن الفعل الحقيقي هو وليد قصد وإرادة. وأن إرادة الإنسان قوة نفسية تحركها الخواطر والسوانح،[1] وهو من المؤمنين بالسببية، إلى حد قوله بالتولد الذي قال به المعتزلة، والعلة عنده ضربان: قريبة وهي مباشرة، وبعيدة وهي غير مباشرة، ويؤكد على فكرة العناية الإلهية التي يخضع بمقتضاها الكون لسنن ثابتة.

وباعتبار أن معظم رسائل الكندي الفلسفية فقد معظمها، فإن مصادره التي وصلت إلينا عند هذا لا تعرض لفكرة القضاء والقدر ولا لكيفية التوفيق بين حرية العبد ونظام الكون أو إرادة الله.

---

(1) الكندي: رسائل. ج1/ ص172.

ب - الفارابي (ت 339 هـ):

هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان المعروف بالفارابي، وهو تركي الأصل، قضى في بغداد نحو ثلاثين عاماً أمضاها في الدروس والشرح والتعليم، ثم انتقل بعدها إلى دمشق، وكان ميالاً للعزلة، زاهداً في متاع الدنيا، شغولاً بحياة الفكر والتأمل. وهو من أكبر فلاسفة المسلمين، أخذ عنه ابن سينا وذكره بالفضل، وقد سُمي الفارابي بالمعلم الثاني، لأنه كان خير المفسرين لكتب المنطق الأرسطي، ولأنه أيضاً أول من عنى من المسلمين بإحصاء العلوم، هذا إلى جانب ما اشتهر به من مواقف فلسفية حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، ثم بين الفلسفة والدين في ضوء آراء فلسفة مدرسة الإسكندرية.

وما يهمنا هنا آراءه عن مشكلة حرية الإرادة، لقد اهتم الفارابي بمشكلة القضاء والقدر، وشغل بسلوك الفرد، كما شغل بتدبير شئون المجتمع ويرى أن في وسع الإنسان أن يفعل الخير وأن يحصل على السعادة إذا أراد ذلك، [1] فالإرادة عنده دعامة الأخلاق، ويفرق الفارابي بين الإرادة والاختيار ويرى أنها وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل في حين أن الاختيار لا يكون إلا وليد تفكير وتدبر وهو مقصور على الإنسان.[2]

ويربط الفارابي بين القصد والنية ويرى أن النية تتقدم الفعل ولا تقارنه، وتسمى العزم، وهو ما عقد عليه القلب من أمر يفعله، أما القصد

(1) الفارابي: التنبيه على السعادة. ص9.
(2) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة. ص78.

فيقارن في نظره الفعل، والنية والعزم والقصد كلها خواطر نفسية تقوم على أساس من التفكير والتدبر.[1]

وعلى هذا فإن قيمة الإرادة في حريتها، وبما أن في وسع الإنسان أن يفعل الخير عندما يريد فهو حر فيما يريد ويفعل، ولكن هذه الحرية تخضع لسنن الكون وقوانينه وكل ميسر لما خلق له، وعناية اللّه محيطة بجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد وكل كائن بقضائه وقدره.[2]

والعناية الإلهية هي تدبير محكم شامل لا تعارض فيه ولا تناقض، فللعبد مجاله وللكون نظامه، ولا يتحقق مجال العبد إلا إن توفر له قدر من الحرية. وبهذا حاول الفارابي أن يقف موقفاً وسطاً بين الجبر والاختيار.

ج - ابن سينا (تـ 428 هـ) :

هو أبو الحسين بن عبد اللّه الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس، والمرحلة الأولى في حياته كانت مرحلة تحصيل فدرس العلوم الدينية والشرعية والمنطق والرياضيات والطبيعيات وعلوم ما بعد الطبيعة، والطب، أما المرحلة الثانية من حياته فهي مرحلة الإنتاج العلمي، كتب خلالها الكثير من الكتب أشهرها كتاب الشفاء، وكتاب النجاة، وهو مختصر الشفاء، وكتاب الإشارات والتنبيهات، وكتاب الحكمة المشرقية، وكتاب القانون في الطب.

أما فيما يخص نطاق بحثنا هذا فإن ابن سينا يرى أن سر القدر مبني على مقدمات: منها نظام العالم، وحديث الثواب والعقاب و إثبات المعاد

---

(1) الفارابي: كتاب الملة. ص97.
(2) الفارابي: الثمرة المرضية. ص64.

للنفوس.[1] وهو يسلم بأن للعبد إرادة وفعلاً، وهذه الإرادة تدخل في عداد الأسباب عامة، يمكن أن لا تنجز الفعل ويمكن أيضاً أن تنجز الفعل، وفوق إرادة العبد إرادة الرب التي صدر عنها الكون على أحسن وجوه النظام والكمال.

ولكن كيف نوفق بين هاتين الإراديتين؟ يسلك ابن سينا نفس النهج الذي سلكه الفارابي من قبل وهو رد الأشياء إلى العناية الإلهية التي أوجدت الكون على أحسن نظام، ورسمت لكل كائن طريقاً يسير فيه بمحض اختياره وإرادته في حدود السنن الكونية، وما الإنسان إلا واحد من هذه الكائنات يتحرك بقدرته ويتصرف بإرادته دون خروج على النظام العام، وهذا النظام هو ما نسميه القضاء، فقضاء الله هو علمه المحيط بالمعلومات، وقدره إيجاد الأسباب للمسببات وإذا وجد السبب وجد المسبب، وبذكر السبب والمسبب تظهر الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات، وأنها وجدت على أكمل ما يمكن أن تكون.[2]

فالإنسان حلقة في سلسلة هذا النظام العام يقع سببا فيحدث وينتج، ويتصرف في حرية وطلاقة، ويجيء مسبباً فيخضع لمؤثرات أقوى منه، ويردد الحديث الشريف الذي استشهد به الفارابي من قبل "اعملوا فكل ميسر لما خلق له".

ومن الملاحظ هنا أن ابن سينا تأثر بطابع عصره فلم يكن صاحب مذهب جديد ولكنه كان خير معبر عن حركة التلفيق الفلسفي التي اتسمت بها

---

(1) ابن سينا: رسالة في سر القدر. ص3.
(2) ابن سينا: الرسالة العرشية. ص116، نقلاً عن د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية. ج2/ ص146.

الفلسفة الإسلامية منذ نشأتها، ونظر أيضا إلى مشكلة حرية الإرادة على أن أحد طرفيها نقيض للآخر: والظاهر انه كان للجبر أقرب من الاختيار حيث جعل الإنسان حلقة في سلسلة النظام العام.

د ـ ابن رشد (تـ 595 هـ) :

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ولد في قرطبة ونشأ في بيت علم ودين وأقبل على ضروب المعرفة التقليدية التي كان يموج بها العصر، درس الفقه على مذهب مالك، ثم عكف على الأدب والطب والرياضيات والحكمة.

لقد عني ابن رشد بمشكلة حرية الإرادة، واعتبرها من أعوص المسائل الشرعية، وما ذاك إلا لأن أدلتها النقلية والعقلية يبدو عليها (في رأيه) شيء من التعارض، ففي القرآن آيات تؤيد الجبر، وأخرى تؤيد الاختيار، وربما كان في الآية الواحدة ما يشعر بهذا التعارض، ولا تختلف السنة عن هذا كثيراً ففيها أحاديث مؤيدة، وأخرى معارضة، ولم يفت الفرق والمدارس الكلامية المختلفة أن تحتج كل واحدة منها بما يلائمها من الآيات والأحاديث.[1]

ويرى ابن رشد أن ذلك الموضوع لا يخلو من تعارض عقلاً، فإن قيل أن الإنسان خالق أفعاله استلزم أن يكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة اللّه وإرادته، وهذا ما يرفضه المسلمون عامة، وان كان مجبراً على فعل ما يفعله أدى ذلك إلى التكليف بما لا يطاق.[2]

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة. ص223.
(2) ابن رشد: منهاج الأدلة. ص224.

ويلاحظ من هذا النص أن ابن رشد قد نظر أيضاً كسابقيه إلى المشكلة على أن الجبر والاختيار طرفا نقيض، ولذا حاول أن يقف موقفاً وسطاً بين هذا وذاك، ليخرج من هذا التعارض في رأيه بحل وسط، ولكن ليس على طريقة الكسب الأشعري الذي هو في رأيه أقرب إلى الجبر منه إلى الاختيار.

فيرى أن اللّه منح العبد إرادة يصرف بها أموره، وقدرة تمكنه من فعل الشيء وضده، فأفعاله وليدة إرادته وقدرته، وفي هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته، إلا أن هذه القدرة وتلك الإرادة ليستا طليقتين، بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية، ومقيدتان بنظام الكون وسننه، وكثيراً ما تعترض هذه الأسباب بعض ما نريد، وكثيراً ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما نقدر عليه، وهذا النظام من تدبير اللّه وصنعه وحده، وهو ما يسمى بالقضاء والقدر. ولا علم لنا به، وإنما يعلمه اللّه جل شأنه "وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو".[1]

فللمرء فعل وكسب، وهما ثابتان في قضاء الله وقدره ولكن المشكلة التي تواجه ابن رشد، هي كيفية التوفيق بين هذا وبين ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا فاعل إلا الله، يرى ابن رشد أن أفعال العباد نفسها مردها إلى اللـه، فهي تصدر عن استعدادات وقوى خلقها الله، وتتوقف على أسباب وظروف قدرها الله ودبرت شئون الكون على مقتضاها، قال تعالى: (وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر).[2] (والشمس والقمر بحسبان).[3]

---

(1) سورة الأنعام: آية (59).
(2) سورة النحل: آية (12).
(3) سورة الرحمن: آية (5).

والكائنات الحادثة جميعها ضربـان: جو سر، وهـى الموجـودات علـى الحقيقة وكلها من صنع الله، وأعراض تتبعها وترتبط بها، وهى وليدة ظروف وأسباب متعددة، وهذه الأسباب إنما تؤثر بحكمة الله وعنايته، فالكون كله في جواهره وأعراضه راجع إلى الله، ولا يمنعنا هذا أن نعزوا أفعالا إلى الإنسان أو إلى بعض الكائنات الأخرى التي ترى آثارها ماثلة في الواقع، والقول بإنكار الأسباب جملة غريب عن طباع الناس.[1]

تعليق :

مما سبق يتضح أن فلاسفة الإسلام قد نظروا إلـى المشكلة من نفس المفهوم المنهجي الذي اتخذه أئمة الشيعة الأولون والأشاعرة والماتريدية والصوفية وهو اعتبار الجبر نقيض الاختيار فهما على طرفي نقيض ولهذا حاولوا إيجاد حل يتوسط الجبر والاختيار ولذا كانت الأقوال أقرب إلى الاختيار تارة وإلى الجبر تارة أُخرى.

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة. ص230.

الفصل الخامس

مشكلة الجبر والاختيار

(حل مقترح)

من المرجح أن سبب اضطراب الحلول التي قدمت سواء كانت من الجبرية أو القدرية أو المعتزلة أو الشيعة أو الأشاعرة أو الماتريدية أو الصوفية أو الفلاسفة، إنما يرجع في الغالب إلى المنهج المتخذ لحل المشكلة فإن كلاً منهم قد نظر إلى المشكلة على أن لها قطبين أو طرفين وكل طرف مناقض للآخر، فإذا تقرر طرف أدى ذلك إلى نفى الطرف الآخر أي النقيض، وبالتالي عند محاولة الوقوف بموقف وسط، يكون هذا الموقف بين هذين الطرفين، أي بين نقيض وآخر.

ولكي نحاول تقديم رؤية لحل تلك المعضلة لابد أن نتخذ منهجا ومنظوراً جديداً، أي محاولة معالجة المشكلة بمنهج مختلف عما اتخذ من جانب الفرق الإسلامية، وذلك في ضوء عدة مقدمات منها:

أ ـ مفهوم التناقض والتضاد :

التناقض يعنى الشيء ونقيضه، كما نقول (أ) ونقيضه (لا أ) و(أسود) و(لا أسود)، وبناء على هذا فإن النقيضين لا يجتمعان فلا يمكن أن يجتمع الشيء ونقيضه في آن واحد.

أما التضاد فهو يعنى الشيء وضده، كما نقول (أبيض) وضده (أسود) أو (أ) وضده (ب)، وبهذا يمكن جمع الضدين ويؤدي ذلك إلى شيء ثالث ليس هو الأول وحده وأيضاً ليس هو الثاني وحده ولكنه مزيج بين الأول والثاني، وللثالث خصائص وصفات نتيجة جمع الاثنين.

والتساؤل هنا: لماذا لم يعتبر كل من حاول تقديم حل لمشكلة الحرية طرفي الجبر والاختيار ضدين لا نقيضين؟

سبق القول أن الجهم بن صفوان ومعبداً الجهني وغيلان الدمشقي أول من تكلموا في مشكلة الجبر والاختيار، (الجهم) جبري، و(معبد وغيلان) قدريان، نظر الجهم إلى العلاقة بين الجبر والاختيار على أنها علاقة تناقض، حيث رأى إن تقرر أحدهما انتفى الآخر، ونفس المفهوم عن كل من معبد وغيلان، وهذه النظرة توارثها كل من تكلم عن تلك المشكلة دون تمحيص، أو محاولة إيجاد منهج مختلف لمعالجة المشكلة، فكان المنطلق لكل الفرق في الموضوع هو اعتبار العلاقة بين الطرفين علاقة تناقض لا تضاد.

والسبب أنه في بداية التفكير الفلسفي الإسلامي كان هدف الفرق هو الردود على الخصوم سواء كانت هذه الخصوم فرقاً خارجية أي ديانات ومذاهب أخرى مخالفة للإسلام أم فرقاً داخلية على سبيل المثال كما هي الحال بين الجبرية والمعتزلة فجاءت النظرة إلى الموضوع تعبر عن التفكير للرد على الخصم أكثر من التفكير بنظرة موضوعية. ومن جانب آخر أنه لا يوجد فصل تام بين الفكر الإسلامي فلا يمكن أن نفصل بين الفكر الفلسفي عُن الفكر الكلامي عن التصوف عن الفقه في الإسلام، فهناك تأثير بين الفرق

سواء كان من الناحية المنهجية أم من ناحية معالجة الموضوعات جزئيا أو كلياَ.

فالأشاعرة وهم الذين عارضوا المعتزلة وحلو محلهم، يمكن أن يُعتَبَروا امتدادا لهم وضرباً من التلطيف لحدتهم، وأبو الحسن الأشعري نفسه إنما نهل من مواردهم أولاً وكان معتزلياً قبل أن يصبح إماماً للأشاعرة، والصوفية معظمهم أشاعرة وآراؤهم على قدر كبير من الوفاق ولا يمنع ذلك من بعض الاختلافات.

ولهذا جاءت نظرة الفرق الإسلامية، من المتكلمين والصوفية والفلاسفة إلى العلاقة بين الجبر والاختيار على أنها علاقة تناقض لا تضاد، فأصحاب الجبر اختاروا الآيات التي تفيد ظاهرياً الجبر وأهملوا الآيات التي تفيد الاختيار وسار القدرية والمعتزلة على نفس النهج حيث أهملوا آيات الجبر واختاروا آيات الاختيار، والأشاعرة اهتموا بآيات الكسب أي كل لإثبات وجهة نظره.

ب ـ الجانب النقلي ومفهوم التضاد:

إنه لمن أدل الدلائل على أن العلاقة بين الجبر والاختيار علاقة تضاد لا تناقض، الآيات القرآنية فمنها ما يؤيد حرية الإرادة كقوله تعالى: (فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر). [1] وقوله: (من عمل صالحاً فلنفسه، ومن أساء فعليها). [2] وقوله: (فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن

---

(1) سورة الكهف: آية (29).
(2) سورة فصلت: آية (46).

ضل فإنما يضل عليها). [1] وقوله تعالى: (فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها). [2] وقوله عز وجل: (كل نفس بما كسبت رهينة). [3]

هناك آيات أخرى كثيرة دالة على أن أفعال العباد مقدرة عليهم كقوله تعالى: (قل لن يصيبنا إلا ما كتب اللّه لنا). [4] وقوله: (وما تشاءون إلا أن يشاء اللّه رب العالمين). [5] وقوله: (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون، ختم اللّه على قلوبهم وعلى سمعهم، وعلى أبصارهم غشاوة، ولهم عذاب عظيم). [6] وقوله: (من يهد اللّه فهو المهتدى، ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون). [7] وقوله تعالى: (وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة). [8]

فالقرآن الكريم قد أورد آيات تفيد الجبر وأخرى تفيد الاختيار، وإذا نظرنا إلى الآيات التي تفيد الجبر على أنها متناقضة مع الآيات التي تفيد الاختيار أدى بنا ذلك إلى إثبات جهة وبالتالي نفى الجهة الأخر لأن المتناقضين لا يجتمعان وبما أنه من المحال نفي بعض آيات القرآن لأن ذلك يؤدي إلى الكفر، ومن المحال أيضاً أن يكون في كلام الله تناقض، فلا يبقى لنا إلا أن تكون العلاقة بين ما تقرره تلك الآيات علاقة تضاد، فيمكن الجمع

---

(1) سورة يونس: آية (30).
(2) سورة الأنعام: آية (104).
(3) سورة المدثر: آية (38).
(4) سورة التوبة: آية (59).
(5) سورة التكوير: آية (26).
(6) سورة البقرة: آية (6-7).
(7) سورة الأعراف: آية (178).
(8) سورة القصص: آية (68).

بين الضدين ليكون نتاج هذا الجمع وحدة، هي وحدة الضدين الجبر والاختيار.

وكذلك الحال في الحديث الشريف، فالحديث هو المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، وعليه أيضاً عوّل المتكلمون والفقهاء، لاسيما وهو يفصل مجمل القرآن، ويقيد مطلقه، ويخصص عامه، ويعرض أحيانا لأمور لا ذكر لها في القرآن ،فقد رويت أحاديث تقرر بالاختيار وأخرى تقرر الجبر، مثل قوله صلى عليه وسلم: "إن الرجل يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها".[1] وقوله: "ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، وأبواه يهودانه أو ينصرانه".[2] وقوله: "كل ميسر لما خلق له".

فمن المحال أيضاً أن يكون بين كلام الرسول صلى الله عليه شيء من التناقض ولكنه تقرير للجمع بين الأضداد، وكذلك الحال أيضاً في الصفات الإلهية فاللّه عزّ وجلّ يخبرنا أنه جمع في أسمائه الحسنى بين الأضداد كالمعزّ المذلّ، الغفور المنتقم، الظاهر الباطن، المحيي المميت، وهكذا، فسبحان من جمع في صفاته الأضداد.

---

(1) رواه مسلم في صحيحه: كتاب القدر.

(2) المصدر السابق.

إذن فالآيات القرآنية والأحاديث الشريفة والأسماء الإلهية تعبر عن جمع الأضداد، وهي أيضاً دليل على أن العلاقة بين الجبر والاختيار علاقة تضاد لا تناقض.

ج - مفهوم القضاء والقدر:

ورد القضاء في القرآن الكريم على معانٍ عدة، منها الخلق كما قال تعالى: (فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها).[1] أي فخلقهن خلقا إبداعيا وأتقن أمرهن،[2] ومنها الإخبار والإعلام كما في قوله عز وجل: (وقضينا إلى بنى إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيراً).[3] أخبر اللّه تعالى بنى إسرائيل في الكتاب -التوراة- الذي أنزله عليهم أنهم سيفسدون في الأرض مرتين، ويعلون علوا كبيراً، أي يتجبرون ويطغون ، ويفخرون على الناس.

قال تعالى: (وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين). [4] أي أخبرناه بذلك وأعلمناه، ومنها الأمر، قال تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً). [5]

يقول تعالى آمرا بعبادته وحده لا شريك له، فإن القضاء هنا بمعنى الأمر. [6] ولقد ورد القضاء أيضاً في القرآن بمعنى الحكم والإلزام كقوله

---

(1) سورة فصلت: آية (12).
(2) البيضاوي: أنوار التنزيل. ج2/ ص350.
(3) سورة الإسراء: آية (4).
(4) سورة الحجر: آية (66).
(5) سورة الإسراء: آية (23).
(6) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ج3/ ص35.

تعالى: (والله يقضـي بـالحق). [1] أي يحكـم بـالعدل وقولـه: (ونـادوا يـا مـالك ليقض علينا ربك قال إنكم ماكثون). [2] أي يحكـم علينـا بـالموت. طلـب أهـل النار من مالك خازنها أن يقضـي عليهـم اللـه ويحكـم بـالموت ليسـتريحوا مـن العذاب. فقال لهم مالك إن اللّه قد حكم عليهـم بمـا هـم فيـه، أنهـم مـاكثون فـي العذاب والنار. [3] وكذلك قوله تعـالى: (ولكـن ليقضـي اللـه أمـراً كـان مفعـولاً ليهلك من هلك عن بيِّنة ويحيى من حي عن بيِّنـة وإن اللّـه لسـميع عليـم). [4] أي ليقضـي اللـه بـالحكم والإلـزام مـا أراد بقدرتـه مـن إعـزاز الإسـلام وأهلـه وإذلال الشرك وأهله. [5] وأيضاً ورد القضـاء بمعنـى الحكـم فـي قولـه تعـالى: (إن ربك يقضي بينهم يوم القيامـة فيمـا كـانوا فيـه يختلفـون). [6] وقولـه عـز وجل: (وقضى بينهم بالقسط وهم لا يظلمون). [7]

ومن معاني القضـاء: الحكم بانتهاء أجـل محـدد كمـا فـي قولـه تعـالى: (وقضى الأمر وإلى اللّه ترجع الأمور). [8] أي تم الأمر وانتهى أجله وإلى اللّه ترجع الأمور. [9] وقوله تعالى: (فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظـر). [10]

---

(1) سورة غافر: آية (20).
(2) سورة الزخرف: آية (77).
(3) البيضاوي: أنوار التنزيل. ج2/ ص378.
(4) سورة الأنفال: آية (42).
(5) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ج2/ ص321.
(6) سورة يونس: آية (93).
(7) سورة يونس: آية (54).
(8) سورة البقرة: آية (210).
(9) البيضاوي: أنوار التنزيل. ج1/ ص114.
(10) سورة الأحزاب: آية (23).

وقوله تعالى: (والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا).[1] أي لا ينتهي أجلهم بل هم مخلدون فيها جزاء بما كانوا يعملون من الكفر والشر، وقوله: (هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده).[2] وقوله: (فيمسك التي قضى عليها الموت).[3] أي التي حكم عليها بالموت عند انتهاء أجلها المحدد لها، وقد يكون القضاء بمعنى الحكم والأمر معا كقوله تعالى: (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى اللّه ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص اللّه ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا).[4] أي ما صح لمؤمن ولا مؤمنة إذا حكم واختار وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم – وذكر اللّه لتعظيم أمره والإشعار بأن قضاءه قضاء اللّه– أن يختاروا من أمرهم شيئا بل يجب عليهم أن يجعلوا اختيارهم تبعا لاختيار الله ورسوله ومن يعص اللّه ورسوله فقد انحرف عن الصواب.[5] ومن معاني القضاء أيضاً الإرادة ومنه قوله تعالى: (وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون).[6] أي أراد شيئاً، والقضاء بذلك أطلق على تعلق الإرادة الإلهية بوجود الشيء من حيث إنه يوجبه كقوله تعالى: (إنما قولنا لشيء إذ أردناه أن نقول له كن فيكون).[7]

---

(1) سورة فاطر: آية (36).
(2) سورة الأنعام: آية (2).
(3) سورة الزمر: آية (42).
(4) سورة الأحزاب: آية (36).
(5) البيضاوي: أنوار التنزيل. ج2/ ص246.
(6) سورة البقرة: آية (117).
(7) سورة النحل: آية (40).

ومما سبق يتضح أن القضاء مجملا يعنى حكم الله تعالى في الأشياء على حد علمه بها وفيها أزلا سواء كان ذلك خلقا أو إرادة أو أمراً.[1] وعلى هذا يفسر قضاء المعاصي وقدرها على العباد فإن اللّه عز وجل قد قضى المعاصي وقدرها على العباد وذلك على وجه الخلق والإخبار والإعلام وليس على وجه الحكم والأمر والإرادة، إذ لم يأمر بها ولم يحتمها أو يحكم بها وإنما خلقها وأخبر عنها ونهى أيضا عنها.[2] فاللّه تعالى خالق المعاصي، والعاصي هو من قام بها -أي المعصية- ولذا نهى الله تعالى عن القيام بها.[3]

إذن فلابد من التفرقة بين نوعين من الأمر الإلهي. الأول القضاء بمعنى الأمر التكليفي وهو الذي يخاطب به اللّه العباد فيطيعونه أو يعصونه على حسب مقتضيات أعيانهم، والقضاء بمعنى الأمر التكويني (الخلق) الذي يخبر عنه بالمشيئة الإلهية وهذا لا يتعلق بشيء إلا وجد على النحو الذي قدر أزلا أن يكون عليه، فكل شيء في الوجود خاضع للأمر التكويني منفذ للإرادة الإلهية يستوي في ذلك الخير والشر والطاعة والمعصية والإيمان والكفر، فإن أتى العبد الفعل موافقا للأمر التكليفي سمى طاعة واستلزم الحمد وان أتى مخالفا له سمى معصية وكفراً واستلزم الذم، والإنسان في كلتا الحالتين معبر عن الأمر التكويني -الخلق- المعبر عنه بالمشيئة الإلهية.[4]

---

(1) ابن عربي: فصوص الحكم. ج1/ ص40.
(2) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام. ج2/ ص84.
(3) البغدادي: الفرق بين الفرق. ص124.
(4) ابن عربي: فصوص الحكم. ج1/ ص40.

أما القدر فلقد ورد في القـرآن الكريـم بمعنـى التحديـد والتقديـر لخلقـه تعالى قال عز وجل: (خلقه فقدره). [1] وقال: (وكل شيء عنـده بمقـدار). [2] وقال عز وجل: (والذي قدر فهدى). [3] وقوله: (نحـن قدرنـا بينكـم المـوت). [4] وقوله تعالى: (وكان أمر الله قدرا مقدورا). [5] وقوله: (والله يقدر الليـل والنهار). [6] وقوله: (فقدره تقديرا).[7] وعلى هـذا النحـو، فـالقدر هـو تحديـد اللّه تعالى أزلاً لكل مخلوق بحده الذي يوجد عليه فيما لا يزال من حسن وقبح ونفع وضر وتغير وتبدل، وانتقال من شرك إلى إيمان ومن شقاوة إلى سـعادة، ومن فقر إلى غنى، ومن مرض إلى صحة والعكـس إلـى آخـر ذلـك، وأزمنـة وقوع هذا في الخـارج وأمكنتـه، ومـا يـترتب علـى أعمـال العبـاد مـن ثـواب وعقاب وخواتيم ذلك على وفق علمه الأزلي الذي لا تخفى عليــه خافيـة: (ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا فـي الأرض ولا أصغـر مـن ذلـك ولا أكبر إلا في كتاب مبين). [8]

وعلم اللّه تعالى بخلقه أزلي، وانكشاف المعلومـات لـه تعـالى انكشـافا كاملا، وإحاطة علمه تعالى بالموجودات إحاطة كاملة، ولذلـك كـان علمـه بهـا كأنه علمها بعد إيجادها فحكم وحدد أفعال العباد على وفق اختيـارهم وكسـبهم وخلقه تعالى وإيجاده، ورفعت الأقلام وجفت الصحف علـى مـا فـي ذلـك مـن

---

(1) سورة عبس: آية (19).
(2) سورة الرعد: آية (8).
(3) سورة الأعلى: آية (3).
(4) سورة الواقعة: آية (60).
(5) سورة الأحزاب: آية (38).
(6) سورة المزمّل: آية (20).
(7) سورة الفرقان: آية (2).
(8) سورة سبأ: آية (3).

محو وإثبات وتبديل وتغيير وإجابة الدعوات، وحصيلة الأوامر الشرعية، ومحو وإثبات الحسنات والسيئات وتطورات العباد في أحوالهم، لا رفعت الأقلام على الإكراه والجبر.[1] ومصداقا لذلك، عندما سئل أبو هريرة رضى اللّه عنه عن القدر فقال: اكتف منه بآخر سورة الفتح (محمد رسول اللّه والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا).[2] فنعتهم قبل أن يخلقهم بما علم أنهم يكونون عليه إذ خلقهم، وهو قوله: (فسوف يأتي اللّه بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين).[3] وهذه صفة المؤمنين أن يكون أحدهم شديداً عنيفاً على الكفار ورحيماً براً بالمؤمنين.[4]

والقضاء والقدر متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، والأصل في ذلك علم اللّه تعالى الأزلي، فإن كلا من القضاء والقدر حكم اللّه وتقديره، والحكم تابع للإرادة والإرادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم، ولقد لفت اللّه تعالى نظر العباد إلى أن علمه بأفعالهم كأنه علمها بعد وقوعها منهم، قال عز وجل: (سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير حق، وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا).[5] ذلك لأنهم كذبوا بآيات اللّه وكانوا عنها غافلين، وقال تعالى: (واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي

---

(1) القادري: محو الشبهات. ورقة (52).
(2) سورة الفتح: آية (29).
(3) سورة المائدة: آية (54).
(4) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ج4/ ص204.
(5) سورة الأعلاف: آية (146).

وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآيتنا يؤمنون).[1] وذلك باستعمال صيغة المستقبل فقد قال: (سأصرف) ولم يقل: (صرفت) وقال: (أصيب) ولم يقل: (أصبت) وقال: (أشاء) ولم يقل: (شئت) وقال: (فسأكتبها) ولم يقل: (كتبت).

حقيقة أن علم اللّه تعالى يستوي فيه الماضي والحاضر والمستقبل ولكن عز وجل أراد أن يلفت العباد إلى أن أعمالهم لا تسند إليهم إلا بعد استحقاقهم لها بالفعل وصرف الاستطاعة، وإلا لكان المؤمن مؤمنا قبل ايمانه والكافر كافرا قبل كفره، وليس علم اللّه تعالى موجبا أو مانعا فيما أمر اللّه تعالى عباده من فعل أو ترك، وإنما يخبر عباده أنه تعالى أحاط كل شيء علما.[2]

وأصل القضاء والقدر سر اللّه تعالى في خلقه لا يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل قال عز وجل: (لا يُسأل عما يفعل).[3] لأنه ما من المعلومات إلا والقضاء والقدر فيه حكم لا يعلمه إلا اللّه فلو علم كيفية القضاء والقدر لعلمت أحكامه ولكان علم العبد محيط بعلم الرب وذلك محال قطعا.

وفي ذلك سأل شيخ من أهل الشام على بن أبى طالب رضى اللّه عنه بعد انصرافه من صفين فقال له: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال علي: والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا، ولا هبطنا واديا ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر، فقال الشيخ: عند اللّه احتسب عنائي، ما أرى لي من الأجر شيئا، قال رضي اللّه عنه: مه أيها الشيخ عظم

---

(1) سورة الأعراف: آية (156).
(2) القادري: محو الشبهات. ورقة (62،63).
(3) سورة الأنبياء: آية (23).

اللّه أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين. فقال الشيخ: كيف القضاء والقدر ساقانا؟ قال رضى اللّه عنه: ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما -أي أن القضاء والقدر بمعنى الجبر- لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهى، ولم تأت لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأصنام وجنود الشيطان وشهود الزور وقدرية -القائلون بالجبر- هذه الأمة ومجوسها، إن اللّه تعالى أمر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف تيسيرا، لم يُعص مغلوبا ولم يُطع مستكرها، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا، فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ قال رضى اللّه عنه: هو الأمر من اللّه والحكم ثم تلا قوله تعالى: (وكان أمر اللّه قدرا مقدورا).[1] فقام الشيخ فرحا مسرورا وقال: فرجت عنى يا أمير المؤمنين فرج الله عنك.[2]

وقوله رضي اللّه عنه يدل دلالة واضحة أن أصل القضاء والقدر سر اللّه تعالى في خلقه ولا يعنى القضاء والقدر الجبر بل هما حكم اللّه تعالى في خلقه وتقديره لهم، وأن حال العبد يتغير من حال إلى حال ومن قضاء وقدر إلى قضاء وقدر، أما صفة القضاء والقدر فلا يتغيران لأن تغيرهما يقتضي تغيير القاضي وهو محال، وصفات اللّه تعالى قديمة لا تزول وإنما الذي يتغير هو المقضي المقدر. فقد نرى العاصي يطيع فلا شك أن اللّه تعالى قضى بأن

(1) سورة الأحزاب: آية (38).
(2) القادري: محو الشبهات. ورقة (65).

يكون طائعاً بعد أن كان عاصياً، ويدل ذلك على الانتقال من حال إلى حال بقضاء اللّه تعالى وقدره وبناء على علمه تعالى الأزلي بصرف العبد استطاعته وخلق اللّه تعالى وإيجاده من غير إكراه ولا إجبار، فاللّه عز وجل يقضي ويقدر الخاتمة وما سبقها من تغير وتبدل ومحو وإثبات واستجابة الدعاء بلطف وعون وتوفيق منه تعالى.

وقد روى أن الإمام الحسن بن علي رضي الله عنه (ت 50هـ) قد كتب إليه من الحسن البصري (20-110هـ) يسأله عن القضاء والقدر، فكتب إليه الحسن بن علي: من لم يؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد كفر، وأن اللّه لا يطاع استكراها، ولا يعصى بغلبه، لأن اللّه تعالى مالك لما ملكهم، وقادر على ما أقدرهم فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء لحال بينهم وبين ما عملوا، فإن لم يفعل فليس هو الذي أجبرهم على ذلك، ولو أجبر اللّه تعالى الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب، ولو أجبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب، ولكن له فيهم المشيئة التي غيبها عنهم، فإن عملوا بالطاعة فله المنة عليهم وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم، وبهذا أوضح الإمام السبط رضي اللّه عنه. علاقة الاستطاعة التي ملكها اللّه تعالى لعباده والقدرة التي أقدرهم بها على أفعالهم، ولطفه الذي يتفضل به على من يشاء من عباده وكل ذلك بقضائه وقدره.[1]

ولابد من التميز الإيماني بين فعل الحق سبحانه وأفعال العباد، ويعني الإيمان بأن اللّه وحده خالق كل شيء وليس في الكون إلا ما هو واقع بمشيئته

(1) القادري: محو الشبهات. ورقة (66).

وقدرته وخلقه، ومع ذلك لابد من الإيمان بأن العبد فاعل لأفعاله حقيقة، وهي صادرة عن قدرته ومشيئته، قائمة به وهو الفاعل لها على الحقيقة، فيشهد العبد تفرد الرب سبحانه بالخلق والتقدير ووقوع أفعال العباد منهم بقدرتهم ومشيئتهم واللّه تعالى خالق لذلك كله وبهذا لا يكون مفهوم القضاء والقدر بمعنى الجبر.[1]

ونستخلص من ذلك أن اللّه تعالى خالق لأفعال العباد كلها، كما أنه خالق لأعيانهم، وأن كل ما يفعلونه من خير وشر فبقضاء اللّه وقدره وإرادته ومشيئته ولولا ذلك لم يكونوا عبيداً ولا مربوبين ولا مخلوقين، قال عز وجل: "(قل اللّه خالق كل شيء).[2] ولما كانت أفعالهم أشياء، وجب أن يكون اللّه خالقها، ولو كانت الأفعال غير مخلوقة لكان الله عز وجل خالق بعض الأشياء دون جميعها وذلك محال، والعباد لا يفعلون إلا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم، فالعبد له إرادة وقدرة وهما من خلق الله تعالى، وهو-العبد- متحرك بإرادته وقدرته يميز بين الأفعال ويعرف ما يريد، ما هو ضار وما هو نافع والشرع هو الذي يميز له بين الأفعال ما هو قبيح وما هو حسن وذلك عن طريق الأوامر والنواهي.

والعباد لا يفعلون إلا باستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم حيث لا يوجد الفعل إلا بها، و لولا ذلك لم تكن للخلق حاجة إلى الله تعالى عن أفعالهم، ولا كانوا فقراء إليه، ولكان قوله تعالى: (وإياك نستعين). [3] لا معنى له وذلك محال، ولو كانت القوة قبل الفعل ولا تبقى وقت الفعل، لكان

(1) ابن قيم الجوزيه: مدارج السالكين. ج3/ ص530.
(2) سورة الرعد: آية (16).
(3) سورة الفاتحة: آية (5).

الفعل بقوة معدومة، ولو كان ذلك لكان وجود الفعل من غير قوة وفي ذلك إبطال الربوبية والعبودية جميعا وهذا أيضاً محال، إذن فالعبد له فعل على الحقيقة وعليه مثاب ومعاقب ولذا جاء الأمر والنهي، وعليه ورد الوعد والوعيد، ومعنى الاكتساب أن يفعل العبد بقوة محدثة لقوله تعالى: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت).[1] والعباد مختارون لاكتسابهم مريدون له، وليسوا بمحمولين عليه ولا مجبرين فيه ولا مستكرهين، ومعنى الاختيار أن الله تعالى خلق للعباد اختيارا ينتفي معه الإكراه أي أن العبد ليس بمحمول أو مجبر على ما اكتسبه واختاره، ولذا وجبت حجة الله تعالى على العباد.[2]

وعلى هذا فإن مفهوم القضاء والقدر لا يعني الجبر والكون كله خيره وشره، طاعته ومعصيته قضاء الله وقدره، فإن كان ذلك، فهل يوجب هذا الرضا بالمعاصي والمكروه لأنه من المخلوقات قضاء وقدرا ؟

يشير الإمام ابن قيم الجوزية (ت701هـ) إلى أن المخلوقات بأجمعها بقضاء الله تعالى وقدره، يقول عز وجل: (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض).[3] ومعنى ذلك أن هناك دفعا بين مخلوقات اللّه عز وجل أي دفع القضاء والقدر بالقضاء والقدر، ومثال ذلك دفع القدر الذي انعقدت أسبابه ولم يقع بأسباب أخرى من القدر تقابله فيمتنع وقوعه كدفع العدو بقتاله، ودفع القدر الذي قد وقع واستقر بقدر آخر يرفعه ويزيله، كدفع قدر المرض بقدر التداوي، ودفع الذنب بقدر التوبة ودفع قدر الإساءة بقدر الإحسان، ومع كل ذلك، الدعاء من العبد والأخذ بالأسباب وعلى اللّه عز

---

(1) سورة البقرة: آية (286).
(2) الكلاباذي: التعرف. ص ص62،64.
(3) سورة البقرة: آية (251).

وجل الإجابة والتوفيق، فهذا شأن العارفين وشأن الأقدار لا الاستسلام لها، أما ترك الدعاء والحركة والسعي، فإنه عجز والله تعالى يلوم على العجز.[1]

ولابد من التفرقة بين أمرين، الأول الإيمان والثاني الرضا. فالإيمان بالقضاء والقدر يعنى الإيمان بأن المخلوقات جميعا خيرها وشرها بخلق الله تعالى ومشيئته وتحديده وتقديره وهو ما يجب على العبد الإيمان به، فأما الرضا فالله تعالى لا يرضى لعباده الكفر ونهاهم عنه وهو خالق له ولهم، وكذلك العباد لا ينبغي عليهم الرضا بالمقضي والمقدر من الشرور والكفر إمتثالاً لأوامر اللّه عز وجل ونواهيه.

معنى ذلك أنه يجب الرضا بالقضاء والقدر لا بالمقضي والمقدر كما أجمع على ذلك أهل السنة والجماعة، وإيضاح ذلك أن اللّه تعالى أمرنا بالرضا بالقضاء والقدر والإيمان بهما مطلقا فإنه إذا فصله انقسم إلى ما يجوز لنا الرضا به كالإيمان وإلى مالا يجوز الرضا به كالكفر، إذن فالقضاء مجمل والمقضي به تفصيل ذلك المجمل وهو مقدر، ومن المقضي ما يرضى به، ومنه ما يسخطه ويمقته ، فلا نرضى بكل ما هو مقضي كما لا يرضى به القاضي لأقضيته سبحانه، بل من المقضي ما يسخطه كما أن من الأعيان المقضية ما يغضب عليه ويمقته ويلعنه ويذمه.

إذن فالقضاء والقدر أفعال قائمة باللّه عز وجل ، والمقضي والمقدر هو المفعول المخلوق، فالقضاء خير كله وعدل وحكمة فيرضى به كله، والمقضي قسمان منه ما يرضى به ومنه ما لا يرضى به، والقضاء والقدر لهما وجهان الأول. تعلقهما بالله عز وجل ونسبتهما إليه فمن هذا الوجه

---

(1) ابن قيم الجوزيه: مدارج السالكين. ج1/ ص222.

يرضى به كله، و ثانيا تعلقهما بالعبد ونسبتهما إليه ينقسم إلى ما يرضى به وإلى ما لا يرضى به، ومثال ذلك قتل النفس، له اعتباران، فمن حيث إنه قدره الله تعالى وقضاه وجعله أجلا للمقتول ونهاية لعمره يرضى به، ومن حيث إنه صدر من القاتل بغير أمر شرعي وهو -العبد- مباشرة ومكتسبة ومقدم عليه باختياره وعصى الله بفعله، يسخط عليه ولا يرضى به.

وعلى هذا فالفعل غير المفعول والقضاء غير المقضي واللّه سبحانه لم يأمر عباده بالرضى بكل ما خلقه وشاءه، ويستطرد ابن قيم قوله: إن هناك سؤال. وهو أن المدعو به إن كان قد قدر، لم يكن بد من وقوعه دعا به العبد أو لم يدع، وإن لم يكن قد قدر لم يقع، سواء سأله العبد أو لم يسأله؟ ويرد ابن قيم على ذلك: أنه لو صح هذا لوجب تعطيل الأسباب، ولصح القول بأنه إن كان الشبع والري قد قدرا للعبد فلا بد من وقوعهما سواء أكل العبد أو لم يأكل، وذلك محال، والصواب هو أن المقدور قد قدر بأسباب، ومن أسبابه الدعاء، فلم يقدر مجردا عن سببه، ولكن قدر بسببه، فمتى أتى العبد بالسبب وقع المقدور ومن لم يأت بالسبب لم يقع المقضي والمقدر، وهذا كما قضى وقدر الشبع والري بالأكل والشرب، وقضى وقدر الولد بالوطء، وكذلك دخول الجنة والنار بالأعمال وأيضا استبدال السيئات بالحسنات بالتوبة، فكذلك المقضي والمقدر من أسباب حصوله الدعاء. ولما كان الصحابة رضى اللّه عنهم أعلم الأمة بالله ورسوله، وأفقههم. كانوا أقوم بهذا السبب وشروطه وآدابه من غيرهم، وكان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يستنصر به على عدوه وكان أعظم جنده، وكان يقول للصحابة: "لستم تنصرون بالكثرة، وإنما

تتصرون من السماء، وكان يقول: إني لا أحمل هم الإجابة، ولكن أحمل هم الدعاء، فإذا أُلهمت الدعاء فإن الإجابة معه".[1]

وقد رتب اللّه سبحانه وتعالى حصول الخيرات في الدنيا والآخرة، وحصول السرور في الدنيا والآخرة في كتابه على الأعمال ترتيب الجزاء على الشرط والمعلول على العلة والمسبب على السبب، والدعاء من الأسباب التي يحصل بها المسبب، وفي قول عمر بن الخطاب ما يؤيد ذلك لما أراد الفرار من الطاعون بالشام، فقال له أبو عبيدة: أتفر من قضاء الله يا عمر؟ فقال له عمر: أفر من قضاء اللّه وقدره إلى قضاء اللّه وقدره.[2] وذلك كما قال صلى عليه وسلم: (لا يرد القضاء إلا الدعاء ولا يزيد في العمر إلا البر).[3] وقوله: (لا ينفع حذر من قدر ولكن الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل وأن البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعتلجان إلى يوم القيامة، فعليكم بالدعاء عباد الله).[4]

والمراد من ذلك الإيمان بالقضاء والقدر، ويعني أن يعتقد العبد أن اللّه تعالى أحاط بكل شيء علما وقضى وقدر أقدارها على أكمل وجه ومن ذلك أفعال العباد على وفق اختيارهم وخلقه تعالى وإيجاده وعلى العبد دفع القضاء والقدر عن طريق الأسباب والسعي والدعاء ولولا ذلك لانتفى التكليف والثواب والعقاب والتبديل والمحو والإثبات والتوبة والدعاء والإجابة.

---

(1) ابن قيم الجوزيه: الجواب الكافي. ص ص14،15،16.
(2) العسقلاني: الترغيب والترهيب (المختصر). ص143.
(3) المرجع السابق: ص142.
(4) المرجع السابق: ص143.

ومما يؤيد أيضاً أن مفهوم القضاء والقدر لا يعني الجبر المطلق، أن الله سبحانه وتعالى قد أمرنا بالدعاء، ولو لم يكن هناك تغيير وتبديل لكان الدعاء عديم الفائدة وذلك محال، لأن الدعاء مذكور في القرآن وأمرنا الله به ووعدنا بالإجابة والآيات والأحاديث كثيرة تدل على ذلك.

د - الدعاء والمحو والإثبات :

الدعاء مصدر من القول: دعا الشيء دعه دعاء، ثم أقيم المصدر مقام الاسم، فيقول العبد سمعت صوتا، وقد يوضع المصدر موضع الاسم كالقول: رجل عدل.[1]

أما عن حقيقة الدعاء فهو استدعاء العبد ربه العناية واستمداده إياه المعونة وإظهار الافتقار إليه والاعتراف بالبراءة من الحول والقوة إلا له تعالى، وهو -الدعاء- سمة العبودية وإظهار الذلة البشرية وفيه معنى الثناء على الله تعالى وإضافة الجود والكرم إليه.[2]

والدعاء في القرآن الكريم على وجوه خمسة أولها: أن الدعاء بمعنى العبادة كما في قوله تعالى: (ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك).[3] أي لا تعبد من دون الله مالا ينفعك ولا يضرك، وقوله تعالى: (قل أندعوا من دون اللّه مالا ينفعنا ولا يضرنا).[4] وقوله عز وجل: (قل إني

---

(1) فخر الدين الرازي: لوامع البينات. ص38. وذلك قول أبو سليمان الخطابي: حافظ وفقيه وله مصنفات كثيرة منها معالم السنن وأعلام السنن في شرح البخاري، تـ 388 هـ (السبكي: طبقات الشافعية. ج3/ ص285).

(2) أبو حامد الغزالي: الأدب في الدين. ص165. (مطبوع مع كتاب المنقذ من الضلال. القاهرة: 1973).

(3) سورة يونس: آية (106).

(4) سورة الأنعام: آية (71).

نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون اللّه).[1] بمعنى إني نهيت أن أعبد ما تعبدون من دون الله. [2] أما الثاني: فهو بمعنى الاستعانة لقوله تعالى: (وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين).[3] أي استعينوا بهم إن كنتم صادقين ولكن لن تجدوهم.[4] وقوله: (فادعوا الله مخلصين له الدين).[5] فاعبدوا الله واستعينوا به، والثالث: بمعنى السؤال، قال عز وجل: (ادعوني أستجب لكم).[6] أي سلوني أعطكم وقوله: (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان).[7] فقل لهم إني قريب أعطى من سألني، والرابع: بمعنى القول، لقوله سبحانه: (دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين).[8] مقالتهم الثناء على الله والحمد والشكر، والخامس: بمعنى النداء، كقوله تعالى في بني إسرائيل: (يوم يدعوكم فتستجيبون).[9] أي يناديكم، وفي هذا المعنى أيضا قال عز وجل: (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن).[10] أي نادوني وادعوني إن شئتم بالاسم اللّه أو الرحمن.[11]

---

(1) سورة الأنعام: آية (56).
(2) القشيري: لطائف الإشارات. ج1/ص478 ،ج2/ص119.
(3) سورة البقرة: آية (23).
(4) البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل. ج1/ ص39.
(5) سورة غافر: آية (14).
(6) سورة غافر: آية (60).
(7) سورة البقرة: آية (186).
(8) سورة يونس: آية (10).
(9) سورة الإسراء: آية (52).
(10) سورة الإسراء: آية (110).
(11) القشيري: شرح أسماء الله. ص ص37،38.

والدعاء مـن الذكـر، والأذكـار والأدعيـة والأحـاديث النبويـة الشـريفة متضمنة هذه المعاني كالعبادة والاستعانة والسؤال والثناء والنداء. فعن النعمان بن بشير قال: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : (الدعاء هو العبادة) ثـم تلا الآية: (وقال ربكم ادعوني استجب لكم). [1] وعن أبى هريرة رضـى اللـه عنه قال: سمعت رسول الله صلى عليه وسلم يقول: "قال اللّه عز وجل قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل، فـإذا قـال العبـد: الحمـد للّـه رب العالمين، قال اللّه تعالى: حمدني عبدي، وإذا قال العبد: الرحمن الرحيـم، قال اللّه تعالى: أثنى عليّ عبـدي وإذا قـال العبـد: مـالك يـوم الديـن، قـال اللّـه تعالى: مجدني عبدي، فإذا قال العبد: إياك نعبد وإياك نستعين، قال الله تعالى: هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سأل.[2] وعن أبى هريرة قـال: قـال رسـول اللـه صلـى الله عليه وسلم: (إن الله يقول أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا دعاني).[3]

ويقول عز وجل: (لكل أجل كتاب يمحو اللّه ما يشاء ويثبت وعنـده أم الكتاب).[4] أي لكل ما أنزله من السماء مدة مضروبة عند اللّه ومقدار معين، ولهذا يمحوا اللّه ما يشاء منها ويثبت، فاللّه عز وجل يمحو ويغير ويبـدل مـن

---

(1) النووي: رياض الصالحين. ص406. حديث 1465، العسـقلاني: مختصـر الـترغيب والـترهيب. ص142. وقال الترمذي: حسن .صحيح كتاب الدعوات. ج9/ ص311، والحاكم في المستدرك. ج1/ ص491. وقال: صحيح الإسناد -نسخة مصورة بمطبعة حيدر أباد الدكن- الهند: 1916.

(2) رواه مسلم: كتاب الصلاة. ج1/ ص168.

(3) المرجع السابق: ج2/ ص469.

(4) سورة الرعد: آية (39).

سعادة وحسنات إلى شقاوة وسيئات ومن شقاوة إلى سعادة، بناء على أفعال العباد كل ذلك في كتاب (اللوح المحفوظ) وفي علمه الأزليّ.[1]

وفي كتاب اللّه تعالى الكثير من الآيات التي تدل على ذلك: كقوله عز وجل (ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة).[2] وقوله تعالى: (إن اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم).[3]

والمحو والإثبات والتغيير والتبديل عام وليس بخاص، عام على الخلق لعموم الآيات التي تخبر عن ذلك وفيه أقوال: الأول: أن المحو والإثبات من العبد هو في رفع أوصاف العادة والخصال المذمومة، والإثبات هو إقامة أحكام العبادة والتوبة وتبديل الصفات الذميمة بالأفعال والأحوال الحميدة، وهناك محو الزلة عن الظواهر وفيه إثبات المعاملات، ومحو الغفلة عن الضمائر وفيه إثبات المنازلات، ومحو العلة وفيه إثبات المواصلات وهذا هو محو وإثبات من العبد بشرط العبودية.[4] والثاني: من الله وهو قبول التوبة والعمل الصالح وتبديل السيئات بالحسنات بناء على كسب العبد وفعله فالسيئات الماضية تنقلب وتمحى وتثبت بدلا منها حسنات.[5] وذلك كما ثبت في حديث أبي ذر الغفاري رضي اللّه عنه قال: قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: "إني لأعرف آخر أهل النار خروجا من النار، وأخر أهل الجنة دخولا إلى الجنة، يؤتى برجل فيقال نحوا عنه كبار ذنوبه وسلوه عن

---

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ج1/ ص534.
(2) سورة الأعراف: آية (95).
(3) سورة الرعد: آية (11).
(4) القشيري: الرسالة القشيرية. ج1/ ص241.
(5) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ج3/ ص ص337،338.

صغارها. قال: فيقال له: عملت يوم كذا... كذا وكذا، فيقول: نعم لا يستطيع أن ينكر من ذلك شيئاً، فيقال: فإن لك بكل سيئة حسنة، فيقول: يا رب عملت أشياء لا أراها ههنا، فقال: فضحك رسول اللّه صلي اللّه عليه وسلم حتى بدت نواجذه".[1] وذلك مفهوم حديث الرسول صلى اللّه عليه وسلم: "ما من أحد يدخله عمله الجنة. فقيل ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلاّ أن يتغمدني ربي برحمته".[2]

أما ما ورد في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم من محو وإثبات وتغيير وتبديل فعن ابن عباس رضى اللّه عنه. عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيما روى عن ربه "إن اللّه كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك، فمن همَّ بحسنة فلم يعملها كتبها اللّه عنده حسنة كاملة، فإن همَّ بها فعملها كتبها اللّه عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف وإلى أضعاف كثيرة، وإن همَّ بسيئة فلم يعملها كتبها اللّه عنده حسنة كاملة. فإن هم بها فعملها كتبها الله بسيئة واحدة أو محاها اللّه ولا يهلك على اللّه إلا هالك".[3] أي يمحها بالفضل أو بالتوبة أو بالاستغفار أو بفعل الحسنة التي تكفر السيئة وتمحها لقوله تعالى: (إن الحسنات يذهبن السيئات).[4] وفى قوله تعالى: (لكل أجل كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب).[5] أي ما يثبت التغيير والتبديل فهناك أقلام أخر، دون القلم الأعلى وألواح أخر، دون اللوح المحفوظ

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه: ج1/ ص96. باب آخر أهل النار خروجا.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه: ج2/ ص527. باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى. والحديث عن أبي هريرة رضي اللّه عنه.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه: ج1/ ص66. باب إذا هم العبد بحسنة.

(4) سورة هود: آية (114).

(5) سورة الرعد: آية (39).

الذي هو (أم الكتاب) أي أصل الكتاب، إذ ما من كائن إلا هو مكتوب فيه، والله يمحو من كتاب الحفظة ما لا يتعلق به جزاء ويترك غيره وهذا المحو والإثبات مثبت في اللوح المحفوظ.[1] كما قال تعالى: (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ).[2] أي أن القرآن مثبت بما فيه من ناسخ ومنسوخ في اللوح المحفوظ، محفوظ من الزيادة والنقص والتحريف والتبديل.[3] (لكل أجل كتاب) بمعنى أن هناك ألواحا أُخر كما أشار إليه حديث الإسراء في قول الرسول صلى اللّه عليه وسلم (سمعت فيه صريف الأقلام).[4]

والصريف هو الصوت، ورتبة هذه الأقلام والألواح دون رتبة العلم الأعلى واللوح المحفوظ ذلك لأن الذي كتب في اللوح المحفوظ لا يتبدل، ولذلك سمي بالمحفوظ، يعني من المحو، فلا يمحو سبحانه وتعالى ما كتبه فيه بخلاف هذه الأقلام والألواح، فإن هذه الأقلام تكتب دائما في ألواح المحو والإثبات ولذا قال تعالى: (لكل أجل كتاب) ثم قال: (وعنده أم الكتاب)، وما يحدثه اللّه تعالى في العالم من الأحكام المشار إليها بقوله تعالى: (يمحو الله ما يشاء ويثبت) مكتوب في اللوح المحفوظ.[5]

ومن هذه الألواح -ألواح المحو والإثبات- تنزل الشرائع والصحف والكتب الإلهية على الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ولهذا دخلها

---

(1) البيضاوي: أنوار التنزيل. ج1/ ص510.
(2) سورة البروج: آية (22،21).
(3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ج4/ ص497.
(4) ابن عباس: الإسراء والمعراج. ص27، البخاري في صحيحه. ج1/ ص78 عن أنس بن مالك، مسلم في صحيحه. ج1/ ص84.
(5) ابن عربي: الفتوحات المكية. ج3/ ص61، عبد الوهاب الشعراني: اليواقيت والجواهر. ج1/ ص112.

النسخ بل النسخ في الشرع الواحد والى محل هذه الألواح كان شأن الصلـوات الخمس، محا اللّه تعالى عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم ما شـاء من تلـك الصلوات التي كتبها في هذه الألواح إلى أن أثبت فيها الخمسة وأثبت لمصليها أجر الخمسين.

ففي حديث الإسراء قال رسول اللّـه صلـى اللّـه عليـه وسـلم: ففـرض عليّ خمسين صلاة في كل يوم وليلة، فنزلت إلى موسى، فقال: ما فرض ربك على أمتك؟ قلت خمسين صلاة، قال: ارجــع إلـى ربـك فاسـأله التخفيـف، فـإن أمتك لا يطيقون ذلك، فإني قد بلوت بنى إسرائيل وخبرتهم، قال فرجعـت إلـى ربى، فقلت: يا رب خفف على أمتي، فحط عنى خمسا، فرجعـت إلـى موسـى فقلت: حط عنى خمسا، قال: إن أمتك لا يطيقون ذلك فارجع إلى ربـك فاسـأله التخفيـف، قال: فلم أزل أرجع بين ربى –تبارك وتعـالى– وبيـن موسـى –عليـه السلام– حتى قال الله يا محمـد، إنهـن خمـس صلـوات، كـل يـوم وليلـة، لكـل صلاة عشر، فذلك خمسون صلاة، ومن هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسـنة، فإن عملها كتبت له عشرا، ومن هم بسيئة فلـم يعملهـا، لـم تكتـب شـيئاً –وفـى رواية أخرى تكتب له حسنة– فإن عملها كتبت سيئة واحدة، قال: فنزلت حتـى انتهيت إلى موسى –عليـه السـلام– فأخبرتـه، فقـال: ارجـع إلـى ربـك فاسـأله التخفيـف، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: قـد رجعـت إلـى ربـى حتى استحييت منه).[1]

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه عن أنس بن مـالك. ج1/ ص ص80–86، بـاب الإسـراء برسـول اللـه صلى الله عليه وسلم وفرض الصلوات، بروايات مختلفة باختلاف يسير في اللفظ، والنسـائي فـي سـننه. ج1/ ص217، ابن ماجة في سننه. ج1/ ص220، ابـن عبـاس: الإسـراء والمعـراج. ص39، الأحـاديث القدسية. ج1/ص120/ص139.

وكل شيء تجري به الأقلام من محو وإثبات وتغيير وتبديل مثبت في اللوح المحفوظ ففيه إثبات المحو والإثبات، إثبات المحو في هذه الألواح، وإثبات الإثبات عند وقوع الحكم وإنشاء أمر آخر فهو لوح مقدس عن المحو ولذلك سمى محفوظا أي عن المحو وهو المراد بقوله (أم الكتاب).(1) ويتضح ذلك بما روى ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن أول ما خلق الله عز وجل من شيء القلم، فقال: اكتب، فقال: يا رب وما اكتب؟ قال اكتب القدر فجرى بما هو كائن من ذلك اليوم إلى قيام الساعة).(2) وذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم (جف القلم) أي فرغت الكتابة إشارة إلى الذي كتب في اللوح المحفوظ من محو وإثبات، مثبت لا يتغير حكمه.(3)

ولا يستتبع المحو والإثبات أو التغيير والتبديل، تغير العلم الأزلي من جهل إلى علم، وذلك في صلة العلم الأزلي بالمعلومات، لأن العلم الإلهي يستوي بما كان وما هو كائن وما سيكون، فلا يتباين علم الله تعالى بالماضي عن علمه بالمستقبل، وبذلك لا مجال للقول بتغير العلم إذا تغير المعلوم من معدوم إلى موجود أو تغيير حاله في حال الوجود، واللّه تعالى يعلم الموجود والمعدوم والمتغير والمتبدل بعلم واحد قديم، وعلمه بالحادث وقت حدوثه وقبل حدوثه علم واحد والعلم بأن سيكون هو بعينه علم بالكون حال الكون إذ لا تفرقه بين المقدور والمحقق أو بين المنجز والمتوقع، فالمعلومات بالنسبة لعلمه جل شأنه على وتيرة واحدة.(4)

---

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية. ج3/ ص65، الشعراني: اليواقيت والجواهر. ج1/ ص113، الجواهر والدرر. ص ص222،223.

(2) البيهقي: الأسماء والصفات. ص378.

(3) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري. ج11/ ص500.

(4) الشهرستاني: نهاية الأقدام. ص220.

وفي الحقيقة إن اللّه لا يتغير علمه في الأزل عنه في الحال أو المستقبل لأن التغير يعنى أنه قد علم شيئاً لم يكن من قبل يعلمه، وذلك محال في حق اللّه تعالى، ولكن التغير في الحوادث العارضة، لا يقتضي تغيراً في علم اللّه تعالى، فالمعلومات الجزئية المتغيرة يمكن أن تنطوي تحت علم واحد ثابت.[1]

يعلم سبحانه وتعالى الأشياء أزلاً على ما هي عليه وكونها وجدت في الماضي أو موجودة في الحال أو توجد في المستقبل، فاختلاف الأحوال في المعلومات وتكثرها لا توجب تغيرا في تعلق العلم، لأن المتغير إنما هو صفة المعلوم لا تعلق العلم، وعلمه تعالى قديم، فلم يزل عالماً بذاته وصفاته، وما يحدثه من مخلوقاته، ومهما حدثت المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلي.[2]

وإرادته تعالى قديمة وهي في القدم تعلقت بإحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الأزلي، إذ لو كانت حادثة لصار محل الحوادث، ولا يمكن أن يكون مريدا بعد أن كان غير مريد وذلك في حق اللّه محال، كذلك العلم لا يعتريه التغير والحدوث بتغير وحدوث المعلوم[3] والحق تعالى يدرك جميع الممكنات في حال عدمها ووجودها وتنوعات الأحوال عليها بعلم أزلي قديم على وتيرة واحدة، وعلم الممكنات على غير ذلك ويلزمه -أي يلزم علم الممكنات- التتابع وسريان الزمان عليه من ماضي وحاضر ومستقبل، أما علم الحق تعالى لا يتجدد بتجدد الأشياء لأنها كانت

---

(1) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص54.
(2) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. ج1/ ص109.
(3) المرجع السابق: ج1/ ص110.

معلومة للحق تعالى في الأزل،[1] والعلم الإلهي لا أثر له في المعلـوم، فإيجـاد أعيان الممكنات عن القول الإلهـي شـرعا وكشـفا، وعـن القدرة الإلهيـة عقـلا وشرعا لا عن العلم، فيظهر الممكن في عينه فيتعلق علـم الـذات العالمـة بأنـه ظهر كما تعلق به أنه غير ظاهر بذلك العلم، ومعنى هذا أن العلم تابع للمعلوم وما المعلوم تابع للعلم.[2]

وبهذا يكون معنى أن الله تعالى لا يقضي قضاء إلاَّ بما سبق الكتـاب به أن يقضى، فعلمه في الأشياء عين قوله فـي تكوينـه فمـا يبـدل القـول لديـه، وعليه ما كتب إلا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليـه فـي أنفسـها ما يتغير منهـا ومـا لا يتغير، فيشـهدها كلهـا فـي حـال عدمهـا علـى تنوعـات تغيراتها، فما ثم كتاب يسبق إلا بإضافة الكتاب إلى ما يظهـر بـه ذلـك الشـيء في الوجود على ما شهده الحق في حال عدمه فهو سبق الكتاب على الحقيقـة، والكتاب سبق وجود ذلك الشيء، فما سبق الكتاب على شئ لا العلم إلا بحسب ما كان هو عليه من الصورة التي ظهر في وجوده عليها.[3]

ولا يعني ذلك أن المعلومات أعطت العلم الأزلي من نفسها لئـلا يـلزم من ذلك كونه تعالى استفاد من غيره، ولكـن يعنـي أن العلـم تـابع للمعلـوم أي يعلم الله عز وجل خلقه بما هـم عليـه بعلـم واحـد غيـر منقسـم ولا متعـدد ولا متغير بعلم أزلي فما اقتضته من نفسها بحسب حقائقها التي خلقها تعالى عليهـا بغير جبر لئلا ينتفي التكليف،[4] فالعبد سائر إلى ما سبق أن علمه اللّه تعـالى

---

(1) عبد الوهاب الشعراني: اليواقيت والجواهر. ج1/ ص72.
(2) ابن عربي: الفتوحات المكية. ج4/ ص223.
(3) ابن عربي: الفتوحات المكية. ج4/ ص ص15،16، الشعراني: اليواقيت والجواهر. ج1/ ص88.
(4) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل. ج1/ ص46.

مما يصدر من العبد بصرف استطاعته وخلق الله تعالى له، لا لأن العبد مجبور إلى ما قدر الله تعالى عليه من غير اعتبار فعل العبد فيما يصدر منه.

لأن المكتوب في اللوح المحفوظ ليس صفة اللّه تعالى بل هو صفة العبد وتغيراته وتبديلاته من كفر إلى إيمان أو العكس فهو صفة العبد سعادة، وشقاوة والعبد يجوز عليه التغير من حال إلى حال، فيكون ما علمه اللّه تعالى من أفعال عباده بعلم أزلي قديم، فكان ما كان من فعل العبد وخلق الرب تعالى، واستجابة الدعاء دون تأثير علمه في وجود ذلك كله، بل خلق ما خلق، واستجاب لمن شاء من عباده، ولطف وأعان من شاء بمحض قدرته تعالى واختياره ومشيئته وكسب العباد واختيارهم، وأحاط علمه بجميع ذلك قبل أن يكون وعليه قدر المقادير، فلا تأثير للعلم في وجود المقدورات في الخارج، بل المؤثر قدرة اللّه تعالى خلقا وإيجادا وقدرة العباد بصرف الاستطاعة والاختيار، فلقد أرسل الله تعالى الرسل إلى عباده الأمر والنهى بعد تقديره في الأزل، وجعل لكل من الفعل والترك جزاء ولا يتحقق الجزاء إلا بالفعل، فقد علق استجابة الدعاء على الدعاء وليس على علمه، وكل هذا لا يكون إلا بالمحو والإثبات ولا يستلزم ذلك تغير العلم الأزلي.[1]

إذ لو أن العلم يؤثر في المعلوم ويكون المعلوم تابعاً للعلم للزم عنه جبر العباد على الأفعال كما ذهبت إليه الجبرية من كون الإنسان مجبرا في جميع أفعاله وينتفي بذلك الدعاء، وفسرت القضاء و القدر على أنهما حتم وجبر وفي ذلك قال عبد الله بن عمر بن الخطاب عندما اشتكى إليه الناس وقالوا له: إن أقواما يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون ويقولون كان

(1) القادري: محو الشبهات. ورقة (150).

في علم اللّه فلم نجد بُداء فغضب ابن عمر وقال: سبحان اللّه العظيم قد كان في علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم اللّه إلى فعلها،[1] ولقد احتجت الجبرية بالآيات والأحاديث التي تفيد ظاهرها الجبر كقوله تعالى: (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا).[2] وقوله تعالى: (واللّه خلقكم وما تعملون).[3] وقوله عز وجل: (وما تشاءون إلا أن يشاء اللّه رب العالمين).[4]

وفى الحقيقة أن تلك الآيات ليست حجة على الجبر، بل أن الجبرية فسرت هذه الآيات تفسيرا يتفق مع ما ذهبت إليه، فالآية الأولى (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا) تعنى أن الله تعالى يقول لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم يا محمد (ولو شاء ربك) أن يجبر أهل الأرض جميعا على الأيمان لفعل، ولكن الله تعالى ترك الإيمان والكفر لاختيار العبد حتى لا ينتفي التكليف ويكون له تعالى الحجة على عباده، وذلك في قوله تعالى: (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر).[5] ولهذا قال في تكملة الآية (أفأنت تكره الناس) أي تلزمهم وتلجئهم وتجبرهم على الإيمان؟ [6] والآية كاملة: (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)، ويتضح من ذلك أن استشهاد الجبرية بالآية هو استشهاد خاطئ وخروج بها عن معناها لتوافق رأيهم، فآيات القرآن تُفَسر في ضوء ما قبلها وما بعدها، وأيضا بالآيات الأخرى التي في القرآن الكريم، ودليل ذلك قوله عز وجل في

(1) ابن المرتضى: المنية والأمل. ص8. نقلاً عن د. أحمد صبحي: في علم الكلام. ج2/ ص62.
(2) سورة يونس: آية (99).
(3) سورة الصافات: آية (96).
(4) سورة التكوير: آية (29).
(5) سورة الكهف: آية (29).
(6) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ج2/ ص443.

معرض قول المشركين بالغدر لشركهم: (سيقول الذين أشركوا لو شاء اللّه ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون، قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين).[1]

وأيضا في قوله تعالى: (واللّه خلقكم وما تعملون) فهذا في معرض حديث إبراهيم عليه السلام مع قومه لا إخبار عن جبر العباد، وإنما إخبار عن عبادة الأصنام، وهو يحتج عليهم بأن الله خلقكم وخلق الحجارة التي عملت منها الأصنام، ولو كانت الآية تعنى أن اللّه خلقكم وخلق أعمالكم لكانت عذرا لهم حين يعبدون الأصنام ولكانت حجة لهم لا عليهم والآية استنكار من إبراهيم عليه السلام لعبادة قومه الأوثان (أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون) أي أن الله خلقكم وخلق ما تنحتون من حجارة.

وقوله تعالى: (وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين) عندما تفسر في ضوء ما قبلها يتضح خروج تفسير الجبرية عن معنى الآية، يقول عز وجل: (إن هو إلا ذكر للعالمين، لمن شاء منكم أن يستقيم، وما تشاءون إلا أن يشاء اللّه رب العالمين).[2] أي ما القرآن إلا تذكير وموعظة لمن أراد منكم -أي من العباد- أن يستقيم ويتحرى الحق والصواب، وما تشاءون شيئاً إلا أن يشاء الله رب العالمين.[3] بتوفيق منه وهداية لمن أراد الاستقامة وضلال المضل لمن أراد الضلال. فيضل من يشاء بعلمه السابق أزلي بأفعال العباد الصادرة عنهم، ودليل ذلك قوله عز وجل عن أهل جهنم: (ولو ترى إذ

---

(1) سورة الأنعام: آية (148-149).

(2) سورة التكوير: آية (27-29).

(3) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: المنتخب في تفسير القرآن الكريم. ص888.

وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نُرَدُّ ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين، بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو رُدوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون).[1]

والاستدلال أيضا بجزء من الحديث النبوي الشريف يخرج الحديث عن معناه. فلقد استدلت الجبرية بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم لإثبات مذهبهم كحديث: (ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها في الجنة والنار).[2] وحديث آدم لموسى: (تلومني على أمر قدره اللّه عليّ قبل أن يخلقني).[3] وحديث: (جف القلم أو رفعت الأقلام وجفت الصحف).[4] فالحديث الأول يحث على العمل وتقوى الله وليس فيه ما يدل على الإجبار. قال صلى الله عليه وسلم: "ما منكم من نفس إلا وقد علم منزلها في الجنة والنار، قالوا يا رسول الله: فلم نعمل؟ أفلا نتكل. قال: لا اعملوا فكل ميسر لما خلق له، ثم قرأ: (فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعُسرى).[5]

فاللّه تعالى يسر الإنسان لليسر والعسر ولكن التيسير لليسر من اللّه مشروط بالعطاء والتقوى والصدق من الإنسان، كذلك العسر معلق على شرط البخل والاستغناء والكذب من الإنسان إذن ففي الحديث إشارة إلى علم اللّه

---

(1) سورة الأنعام: آية (27-28).
(2) أخرجه مسلم في صحيحه: ج2/ ص455، باب القدر عن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه.
(3) أخرجه مسلم في صحيحه: ج2/ ص455 باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام عن أبي هريرة، العسقلاني في فتح الباري. ج11/ ص518.
(4) ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم. ص160، عن عبد الله بن عباس.
(5) سورة الليل: آية (5-10).

تعالى الأزلي جميع شئون خلقه والحث على العمل وعدم التكلان وليس فيه أي إشارة إلى الجبر والحتم.

أما حديث آدم لموسى عليهما السلام، قال رسول الله صلى اللّه عليه وسلم "احتج آدم وموسى، فقال موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده أتلومني على أمر قدره اللّه عليَّ قبل أن يخلقني؟ قال الرسول صلى اللّه عليه وسلم، فحج آدم موسى" قال ابن حجر العسقلاني: (تـ 752هـ) أجمع أهل السنة أن ذلك الحديث ليس فيه دليل على الجبر، حيث إن معناه الإخبار عن إثبات علم الله بما يكون وسيكون من أفعال العباد وصدورها عن تقدير سابق منه. فإن القدر اسم لما صدر عن فعل القادر..[1]

أما عن حديث (جفّ القلم) فقد سبقت الإشارة إليه أنه يعنى الذي كُتب في اللوح المحفوظ من محو وإثبات وتغيير وتبديل وما هو نافع للعبد وما هو ضار وتغير أحواله مثبت في ذلك اللوح لا يتغير حكمه وليس فيه إشارة للجبر، بل إن الرسول صلى اللّه عليه وسلم قال هذا الحديث لعبد اللّه بن عباس وفيه الحث على توحيد اللّه تعالى والاستعانة به وتقوى اللّه عز وجل حيث قال له: "إني أعلمك كلمات: احفظ اللّه تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء، لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله تعالى لك، وإن اجتمعوا على أن

(1) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري. ج11/ ص518

يضروك بشيء، لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله تعالى عليك، رفعت الأقلام وجفت الصحف".[1]

إذاً كيف إن كانت فيه إشارة إلى الجبر أن يحث الرسول عليه الصلاة والسلام ابن عباس رضى اللّه عنهما أن يتوجه إلى اللّه عز وجل عندما يسأل ويستعين؟ وأيضاً فيه إخبار عن علم الله تعالى الأزلي وما هو مكتوب من أفعال العباد الصادرة عنهم وفق اختيارهم وليس جبرا عليهم. إذ كيف يكون العبد مجبرا والآيات والأحاديث مليئة بالحث على حسن اختيار طريق الاستقامة والإسلام والتقوى والى غير ذلك.

وكيف يتسق الجبر المطلق مع التكليف والحساب ونفاذ وعد اللّه ووعيده؟ قال عز وجل: (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد).[2] فما يجرى عليهم إلا ما سبق به العلم ومن هنا يكون للحق سبحانه وتعالى الحجة البالغة على العباد: (فلله الحجة البالغة).[3] فالعلم يتعلق بما هو معلوم عليه، فلو قدر أن عبدا قال: يا رب كيف تؤاخذني بما قدرته على قبل أن أخلق؟ لقال له الحق تعالى: وهل تعلق علمي بك إلاّ بما أنت عليه وبما فعلت يداك، فلو كنت على غير ذلك علمتك على ما تكون عليه[4] ولذلك قال تعالى: (وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم).[5] فما علمناهم وهم معدومون إلا بما ظهروا به في الوجود من الأحوال، والعلم تابع للمعلوم

---

(1) ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم. ص ص160،161.
(2) سورة فصلت: آية (46).
(3) سورة الأنعام: آية (149).
(4) ابن عربي: الفتوحات المكية. ج4/ ص16، الشعراني: اليواقيت والجواهر. ج91/ ص ص88،148.
(5) سورة هود: آية (101).

وما المعلوم تابع للعلم،[1] حيث قال تعالى: (إن اللّه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم).[2] وقال: (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين).[3] فأتى بمثل هذه الآية لإقامة الحجة على عباده مع أنه تعالى عالم بما يكون من العبد قبل كونه لثبوت ذلك في علمه تعالى. أما وجه كون حجة اللّه تعالى على العبد بالغة، لكون العلم تابعاً للمعلوم.

إذن فليس معنى القضاء والقدر الجبر المطلق، وأيضاً ليس معنى التغيير والتبديل الاختيار المطلق، أو حرية الإرادة المطلقة، وليس أيضاً أمر بين أمرين لا هذا ولا ذاك، لأن العلاقة بين الجبر والاختيار علاقة تضاد لا علاقة تناقض، فلا يتبقى إلا احتمال أخير هو الجمع بين الضدين، الجبر والاختيار.

وحدة الضدين :

لقد جمع اللّه سبحانه وتعالى في صفاته وأسمائه بين الأضداد، كالغفور والمنتقم، والمعز والمذل، وأيضاً جمع في كتابه العزيز بين القول بالجبر والاختيار، وليس هناك فصل حاسم بينهما، وذلك لأن الحقيقة واحدة وهي الجمع بين الضدين الجبر والاختيار، وهذان الضدان هما وجهان لهذه الحقيقة، وهذه الحقيقة مبثوثة في الخلق، في بعض الأحيان قد يظهر وجه

(1) الشعراني: اليواقيت والجواهر. ج1/ ص90.
(2) سورة الرعد: آية (11).
(3) سورة محمد: آية (31).

أكثر من ظهور الوجه الآخر، وعلى سبيل المثال في الفعل الإنساني. قد يظهر وجه الجبر أكثر من الاختيار، يقول تعالى: "وما تشاؤون إلاّ أن يشاء اللّـه" [1] وقد يظهر فيه وجه الاختيار أكثر من الجبر، يقول تعالى: "كل نفس بما كسبت رهينة" [2] وقد يظهر الوجهان كما في قوله عزّ وجلّ: "إنّ اللّـه لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم" [3] وكما في قوله عزّ وجلّ: "بل طبع اللّه عليها بكفرهم". [4]

إذن فالحقيقة جامعة لوجهين: الجبر والاختيار، وليس ثمة جبر مطلق، أو اختيار مطلق، أو أمر بين الاثنين لأنهما ليسا طرفي نقيض يمكن تصور أحدهما دون الآخر، فالحقيقة هي وحدة الضدين، وما جعل مقالة الجبر مرفوضة، هو تصورهم أن هناك جبراً مطلقاً، وذلك لا يتسق مع التكليف والحساب والثواب والعقاب والعدل الإلهي، وأيضاً ما جعل مقالة القائلين بالاختيار وحرية الإرادة الإنسانية غير مقبولة، هو تصورهم أيضاً أن هناك اختياراً مطلقاً، وكذلك تصورهم أن الاختيار نقيض الجبر مما جعل تصورهم للمشكلة في اضطراب وغلو وتأويل ليس في موضعه للآيات التي تظهر وجه الجبر، هذا مما أدى بهم إلى القول بنفي القدر وجعله بين الإنسان.

ومما جعل أيضاً مقالة القائلين بالموقف المتوسط غير مقبولة يرجع لأمرين؛ الأول: تصورهم أن الجبر مناقض للاختيار، فهما طرفي نقيض،

---

[1] التكوير: (26).

[2] التكوير: (26).

[3] التكوير: (26).

[4] التكوير: (26).

والثاني: محاولتهم لتفسير الفعل الإنساني وتقسيمه إلى وجوه وجعل أحدهم للّه والآخر للّه والعبد، والثالث للعبد، وهذا التقسيم هو نتاج تصورهم للجبر والاختيار على أنهما على طرفي نقيض، فأتت نظرية الكسب صورة مقنعة للجبر ولم تلق قبولاً، ونفس التصور لكل من قال بالموقف المتوسط إما مال إلى الجبر أو إلى الاختيار.

والمقصود بأن الحقيقة واحدة لها وجهان، وجه جبر ووجه اختيار، أن هذه الحقيقة هي وحدة هذين الضدين وهي ليست مجزئة بحيث يمكن تصور جزء منها جبراً أو جزء آخر اختياراً، ولكن هذه الحقيقة هي مزيج مجموع من هذا وذاك، وهذا المزيج من الجبر والاختيار هو أمر ثالث غير الجبر المطلق وغير الاختيار المطلق، وهذا الأمر ليس وسطاً بين الجبر والاختيار.

وفي محاولة لنا في إعطاء مثال على هذا المزيج، يمكن تمثيله بخلق آدم، فإن آدم مخلوق من طين، والطين هو حقيقة المادة التي خلق منها آدم، وهذا الطين هو مزيج من التراب والماء، فليس الطين هو التراب ولا هو الماء، بل هو مزيج من الاثنين معاً الطرف الأول رطب وهو الماء، والثاني ضده يابس وهو التراب، وجمعهما ينتج شيئاً ثالثاً لا هو الأول ولا الثاني، بل هو شئ مغاير للأول وحده، ومغاير للثاني وحده، وهذا الشيء الثالث هو الطين، وهذا الطين له وجهان أحدهما رطب والآخر يابس وكلاهما ضد.

وكذلك الجمع بين الجبر والاختيار، الحقيقة هي عبارة عن مزيج أو جمع بينهما، شئ واحد، أو حقيقة واحدة تجمع بين الوجهين، لا هي الأول ولا هي الثاني بل هي نتاج مجموع الاثنين، وقد يرجع خطأ من قال بالجبر وحده إلى النظر من جانب واحد أو إلى وجه واحد وهو الجبر، وكذلك القول

بالاختيار، أما خطأ الموقف المتوسط فهو اعتبار الوجهين طرفي نقيض لا تضاد، كما سبق القول.

ومما يؤيد أن الحقيقة هي مجموع الجبر والاختيار، هو أننا إذا اقتنعنا أن الأمر هو جبر مطلق نجد أنفسنا تجاه أمرين، الأول: أنه كيف يتسق ذلك مع العدل الإلهي والثواب والعقاب والتكليف؟ فلا نجد جواباً لذلك، والأمر الثاني: أنه كيف نؤمن بآيات تقرر الجبر، ولا نؤمن بآيات تقرر الاختيار؟ وكلهن آيات من القرآن الكريم الذي لابد من الإيمان بكله لا بجزء دون جزء فنؤمن ببعض ونكفر ببعض، إن في هذا خروجاً عن الشريعة.

وإن اقتنعنا أن الأمر هو الاختيار المطلق نجد أنفسنا أيضاً تجاه أمرين، الأول: كيف نفسر الآيات التي تفيد الجبر؟ إن حاولنا التأويل فقد يخرج النص عن المراد المقصود من اللّه عزّ وجلّ، إذ كيف نأول الآية الكريمة: "وما تشاؤون إلاّ أن يشاء اللّه" [1] كيف نأولها على أنها اختيار مطلق وحرية إرادة إنسانية؟ أما الأمر الثاني: فهو أننا نقبل الآيات التي تفيد الاختيار، ونتجاهل الآيات التي تفيد الجبر، وفي هذا أيضاً خروج عن الملّة، لأنه كيف نقبل آيات ونتجاهل آيات، والقرآن كله من اللّه عزّ وجلّ يجب الإيمان به كله، فيؤدينا هذا إلى نفس الأمر الثاني للقول بالجبر.

وإن قلنا أن الأمر هو موقف متوسط أو وسط بين هذا وذاك، بين الجبر والاختيار، أدى بنا ذلك إلى أمرين أيضاً، الأول: هو رفض الجبر ورفض الاختيار لأنهما طرفا نقيَض، وبالتالي اعتبار الآيات التي تقرر الجبر على نقيض الآيات التي تقرر الاختيار، وهذا محال لأنه أن يكون في كلام

---

(1) التكوير: (26).

اللّه عزّ وجلّ تناقض، والثاني: عندما نحاول تفسير الوسط فنجد أنفسنا نقبل الآيات التي تفيد ما قاله الأشاعرة من كسب العبد وعن محاولة تفسير ذلك يتجه بنا التفسير إلى القول بالجبر فيكون الكسب صورة مقنعة من الجبر.

ولا يتبقى لنا إلا احتمال أخير وهو الجمع بين الضدين واعتبارهما حقيقة واحدة لها وجهان، الأول جبر والثاني اختيار، وفي هذه الحقيقة، أو في هذه الوحدة (وحدة الضدين)، يتسق الأمر مع التكليف ما الثواب والعقاب والحساب والعدل الإلهي، ويتسق أيضاً تفسير الآيات التي تفيد الجبر مع الآيات التي تفيد الاختيار، وترتفع الحيرة بين قبول آيات وتجاهل آيات، وتأويل آيات، ففيها -في الإيمان بوحدة الضدين- الإيمان بالقرآن كله والبعد عما لم يبتدعه السلف (الصحابة).

فالصحابة رضوان اللّه عليهم لم يتكلموا في مشكلة الجبر والاختيار، لأن إيمانِهم بالقرآن وأقوال الرسول، صلى اللّه عليه وسلم، كان إيماناً بكل ليس بجزءٍ وتأويل جزء أو تجاهل جزء آخر، وفي ذلك احتمال على أن نظرتهم إلى الأمر -مشكلة الجبر والاختيار- ربما كان جمعاً بين الجبر والاختيار، مجموع الأمرين كوحدةٍ واحدة هي وحدة الضدين.

ومما هو جدير بالذكر أنه لمن الصعب تفسير الفعل الإنساني، أيّ وجه فيه جبر، وأيّ وجه فيه اختيار، لأن الحقيقة المكونة من مجموع الأمرين لا تخضع للتجزئة والتقسيم، لأنها مزيج لا يمكن الفصل فيه بين الوجهين، وأيضاً أن العقل الإنساني يجهل الكثير من الأمور القائمة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني لأنها فوق طور الإدراك الإنساني، فالفعل الإنساني هو نتاج الكثير من الأمور المتشابكة، سواء كانت أمور ميتافيزيقية أو طبيعية.

ولهذا فإن أية محاولة لتفسير الفعل الإنساني وتقسيمه وتجزئته إلى قسم منه جبر والآخر اختيار هي محاولة فاشلة، لأنه لا يمكن الفصل التام بين الجبر والاختيار، تماماً كما في المادة الأولى التي خُلق منها آدم، فلا يمكن الفصل التام فيها بين الماء والتراب لأنها مزيج من الاثنين، كذلك الجبر والاختيار لا يمكن الفصل في الفعل الواحد، أي جانب منه جبر وأي جانب منه اختيار، فلا يتبقى لنا إلا الاقتناع بأن الأمر مجموع ومزيج من الضدين، الجبر والاختيار، حقيقة واحدة لها وجهان لا يمكن الفصل بينهما، وهذه الحقيقة هي وحدة الضدين.

الخاتمة

ونخرج من هذا كلّه بأن تباين واختلاف الآراء حول مشكلة الجبر والاختيار يرجع إلى الناحية المنهجية لمعالجة تلك المشكلة، فلم يكن اهتمام القائلين بالاختيار وحرية الإرادة الإنسانية بمعالجة المشكلة موضوعياً ومحاولة فهم النصوص -الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة- فهما بعيدان عن الأهواء والميول الذاتية، بل كان كل اهتمامهم هو دحض حجج القائلين بالجبر والردود عليها ومن هذا المنطلق كان فهمهم للاختيار على انه نقيض للجبر.

وكذلك كل من حاول أن يقف موقفاً متوسطا، اخذ نفس المفهوم (مفهوم التناقض لا التضاد) حيث اعتبر الجبر والاختيار طرفي نقيض، وكان شاغلهم الشاغل هو محاولة إثبات موقفهم وتفسيره والاستدلال عليه بنصوص من القرآن والسنّة، وإغفال النصوص المخالفة لرائيه.

ومن هذا انصب اهتمامهم على اقتناص أخطاء خصومهم المخالفين لهم في الآراء، ومحاولة إثبات خلافها، فلم يلتفتوا إلى النظرة الموضوعية للمشكلة، ولذا جاءت آرائهم متباينة ومختلفة، فما يحاول أن يثبته ذلك ينفيه الآخر ويُخطِّئه، وهكذا، وبهذا فقدوا فكرة الجمع بين الجبر والاختيار لأنهم فقدوا النظرة المنهجية الموضوعية للمشكلة.

هذا واسأل اللّه تعالى أن يكون قد وفقني لما فيه مصلحة للدين، وبما أن كل فكرة قابلة للمناقشة والرد، فان فكرة (وحدة الضدين) هي أيضاً قابلة للمناقشة.

أتمنى مِنْ مَنْ اعتقد بها أن يؤيدها ويزيد عليها، ومِنْ مَنْ لم يقتنع بها أن يناقشها مناقشة موضوعية منهجية علمية بعيدة كل البعد عن الأهواء والميول الذاتية. واللّه تعالى أعلم.

المصادر والمراجع

أولاً : المخطوطات :

1 – ابن عربي، (محي الدين محمد بن علي الحاتمي تـ 638هـ): **المدخل إلى المقصد الأسمي**، المكتبة العامة بالإسكندرية/ رقم ــــ

2 – ابن عياد الشافعي: **شرح حكم ابن عطاء**، مكتبة أبو العباس بالإسكندرية.

3 – إبراهيم حلمي القادري: **محو الشبهات عن مشروعية المحو والإثبات**، مكتبة الطريقة القادرية بالإسكندرية.

4 – الترمذي، (أبو عبد الله بن الحسن تـ 285هـ): **الفروق ومنع الترادف**، مكتبة بلدية الإسكندرية/ رقم 3586ج.

5 – الترمذي، (أبو عبد الله بن الحسن تـ 285هـ): **المسائل المكنونة**، مكتبة بلدية الإسكندرية/ رقم 3585ج.

ثانياً : المطبوعات :

1 – ابن تيميه، (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني تـ 728هـ): **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، القاهرة: مطبعة المدني، 1962.

2 – ـــــــــ : **الرسالة التدمرية**، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1985.

3 – ابن حجر العسقلاني، (شهاب الدين أحمد بن علي تـ 852هـ): **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، القاهرة: المكتبة السلفية، 1987.

4 – ـــــــــ : **مختصر الترغيب والترهيب**، الإسكندرية: دار الدعوة، (د. ت.).

5 – ـــــــــ : لسان الميزان، بيروت: (د. ن.)، 1971.

6 – ابن حزم، (أبو محمد علي بن محمد الظاهري تـ 456هـ): **الفصل في الملل والنحل**، بيروت: دار المعرفة، 1983.

7 - ــــــــــــ : **مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق**، تحقيق: إبراهيم محمد، القاهرة: مكتبة الصحابة، 1987.

8 - ابن رجب الحنبلي، (عبد الحمن بن أحمد تـ 795هـ): **جامع العلوم والحكم**، القاهرة: دار الدعوة، (ب. ت.).

9 - ابن رشد، (أبو الوليد محمد بن أحمد تـ 595هـ): **منهاج الأدلة في عقائد الملة**، القاهرة: (د. ن.)، 1955.

10- ابن سينا، (أبو الحسين بن عبد الله تـ 428هـ): **رسالة في سر القدر**، الهند: مجموع حيدر أباد، 1354هـ.

11- ابن عربي، (محي الدين محمد بن علي الحاتمي تـ 368هـ): **الفتوحات المكيّة**، بيروت: دار صادر، 1911.

12- ــــــــــــ : **فصوص الحكم**، تحقيق وتعليق د. أبو العلا عفيفي، القاهرة: دار الفكر العربي، 1946.

13- ابن عطاء الله السكندري، (تـ 707هـ): **حكم ابن عطاء اللّه السكندري بشرح الشيخ: عبد المجيد الشرنوبي**، القاهرة: مكتبة القاهرة، (د. ت.).

14- ابن قيم الجوزية، (محمد بن أبي بكر بن أيوب تـ 751هـ): **مدارج السالكين بين منازل (إياك نعبد وإياك نستعين)**، القاهرة: دار الحديث، 1984.

15- ــــــــــــ : **زاد المعاد في هدى خير العباد**، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، (د. ت.).

16- ابن كثير، (إسماعيل بن كثير القرشي تـ 774هـ): **تفسير القرآن العظيم**، القاهرة: مكتبة مصر، 1988.

17- ابن ماجة، (عمر بن يزيد القزويني تـ 275هـ): **سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).

18- ابن المرتضى: **طبقات المعتزلة**، بيروت: (د. ن.)، 1961.

19- ابن منظور، (جمال الدين أبو الفضل تـ 711هـ): **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، 1981.

20- ابن النديم، (أبو الفرج محمد بن إسحاق تـ 385هـ): **الفهرست**، بيروت: دار المعرفة، 1978.

21- أبو بكر الباقلاني، (محمد بن الطيب القاضي تـ 403هـ): **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، تقديم وتحقيق: محمود الخضري، د. محمد عبد الهادي أبوريدة، القاهرة: (د. ن.)، 1963.

22- أبو المعالي الجويني، (إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف النيسابوري تـ 478هـ): **لمع الأدلة في قواعد أهل السنة**، تحقيق: د. فوقية حسين، القاهرة: (د. ن.)، 1965.

23- أبو نعيم الأصبهاني، (أحمد بن عبد الله بن أحمد تـ 430هـ): **حلية الأولياء**، القاهرة: مطبعة السعادة، 1932.

24- د. إبراهيم مدكور: **في الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: دار المعارف، 1982.

25- أحمد بن حنبل، (تـ 241هـ): **مسند الإمام أحمد**، القاهرة: دار المعارف، 1983.

26- أحمد أمين: **فجر الإسلام**، القاهرة: (د. ن.)، 1935.

27- د. أحمد محمود صبحي: **في علم الكلام**، الإسكندرية: مؤسسة دار الثقافة الجامعية، 1982.

28- الأشعري، (أبو الحسن علي بن إسماعيل تـ 324هـ): **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محمد محي الدين، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1969.

29- ــــــــــ : **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، القاهرة: (د. ن.)، 1955.

30- البخاري، (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل تـ 256هـ): **الصحيح**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).

31- البغدادي، (أبو منصور عبد القادر بن طاهر تـ 429هـ): **الفرق بين الفرق**، بيروت: المكتبة العصرية، 1990.

32- ــــــــــ : **أصول الدين**، اسطنبول: (د. ن.)، 1928.

33- البيضاوي، (أبو سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي تـ 791هـ): **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

34- البيهقي، (أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي تـ 458هـ): **الأسماء والصفات**، القاهرة: (د. ن.)، 1939.

35- الترمذي، (محمد بن عيسى سورة السلمي تـ 279هـ): **سنن الترمذي**، القاهرة: مطبعة الفجالة الجديدة، 1967.

36- الرازي، (فخر الدين محمد بن عمر الخطيب تـ 606هـ): **لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات**، القاهرة/: مكتبة الكليات الأزهرية، 1976.

37- السبكي، (تاج الدين عبد الوهاب بن علي تـ 771هـ): **طبقات الشافعية الكبرى**، (د. ن.)، (د. ت.).

38- السراج الطوسي، (تـ 378هـ): **اللمع**، تحقيق وتعليق: د. عبد العليم محمود، طه عبد الباقي سرور، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1960.

39- السيوطي، (جلال الدين تـ 911هـ): **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة**، (د. ن.)، (د. ت.).

40- شمس الدين الذهبي: **تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، القاهرة: (د. ن.)، 1945.

41- الشهرستاني، (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الأشعري تـ 548هـ): **الملل والنحل**، بيروت: دار المعرفة، 1983.

42- ـــــــــــــ : **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق: ألفريد جيوم، بغداد: مكتبة المكثنى، (د. ت.).

43- عبد الجبار، (القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسدابادي تـ 415هـ): **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج5، تحقيق: محمود محمد الخضيري، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف د. طه حسين، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1958.

44- عبد الكريم الجيلي، (تـ805هـ): **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، القاهرة: مكتبة صبيح، 1963.

45- عبد الكريم القشيري، (تـ465هـ): **لطائف الإشارات**، ط2، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.

46- ــــــــــ : **الرسالة القشيرية**، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1972.

47- عبد الوهاب الشعراني، (تـ 973هـ): **اليواقيت والجواهر**، القاهرة: مكتبة الحلبي، 1959.

48- ــــــــــ : **الجواهر والدرر**، القاهرة: مكتبة صبيح، 1940.

49- الغزالي، (أبو حامد تـ 505هـ): **إحياء علوم الدين**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.

50- ــــــــــ : **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: مكتبة الحلبي، 1958.

51- ــــــــــ : **المنقذ من الضلال**، القاهرة: مكتبة الجندي، 1973.

52- ــــــــــ : **الأدب في الدين**، القاهرة: مكتبة الجندي، 1973.

53- ــــــــــ : **إلجام العوام عن علم الكلام**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985.

54- الفارابي، (أبو نصر محمد بن طرفان تـ 339هـ): **التنبيه على السعادة**، حيدر اباد، الهند: 1346هـ.

55- ــــــــــ : **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ليدن: (د. ن.) 1895.

56- ــــــــــ : **كتاب الملة**، بيروت: (د. ن.)، 1968.

57- ــــــــــ : **الثمرة المرضية**، ليدن: (د. ن.)، 1890.

58- الفيروزآبادي، (أبو طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي تـ 816هـ): **القاموس المحيط**، القاهرة: (د. ن.)، 1938.

59- القرطبي، (شمس الدين محمد بن أحمد الأنصاري تـ671هـ): **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الغد العربي، 1989.

60- كامل مصطفى الشيبي: **الصلة بين التصوف والتشيع**، بيروت: دار الأندلس، 1982.

61- الكلباذي، (أبو بكر محمد بن إسحاق تـ 380هـ): **التعرف لمذهب أهل التصوف**، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1980.

62- الكندي، (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق تـ 252هـ): **الرسائل الفلسفية**، تحقيق: د. عبد الهادي أبوريدة، القاهرة: (د. ن.)، 1950.

63- محمد علي أبوريان: **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1980.

64- المسعودي، (أبو الحسن علي بن الحسين تـ 346هـ): **مروج الذهب**، تحقيق: محمد محي الدين، بيروت: دار الفكر، 1973.

65- مسلم، (أبو الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري تـ 261هـ): **صحيح مسلم**، القاهرة: مكتبة عيسى الحلبي، 1955.

66- النيسابوري، (أبوعبداللّه محمد بن عبد اللّه الحاكم تـ 405هـ): **المستدرك على الصحيحين**، حيدر آباد/الدكن، الهند: 1916.

صدر عن دار النخلة

1 – سلسلة "لــون" للأطفال. (1) إعداد أ. مصطفى محمد ساسي؛ رسوم أحمد الحسناوي، 1996.

2 – سلسلة "لــون" للأطفال. (2) إعداد أ. مصطفى محمد ساسي؛ رسوم منيرة صالح اشتيوي، 1996.

3 – الصرب الأرثدوكس؛ الطائفة المفترى عليها: "دراسة معمّقة لفهم الأزمة اليوغسلافية". تأليف: د. جعفر عبد المهدي صاحب، 1997.

4 – في الفلسفة السياسية. تأليف: د. جعفر عبد المهدي صاحب، 1997.

5 – الحب ما منع الكلام. تأليف: د. محمد أحمد وريّث، 1998.

6 – مشكلة كوسوفو. تأليف: د. جعفر عبد المهدي صاحب، 1998.

7 – إسلام لا هذيان. تأليف: د. محمد أحمد وريّث، 1998.

8 – مدخل إلى التربية وعلم النفس. تأليف: أ. يوسف الأحرش، حميد رياض، محمود سلمان، 1998.

تمت الطباعة
بمطبعة الوحدة العربية - الزاوية
إحدى مطابع الشركة العامة للورق والطباعة

الوكالة الليبية للترقيم الدولي الموحد للكتاب
دار الكتب الوطنية / بنغازي - ليبيا
هاتف: 9090509 / بريد مصور: 9096380
ردمك (I. S. B. N. (9959 - 20 - 003 - 5

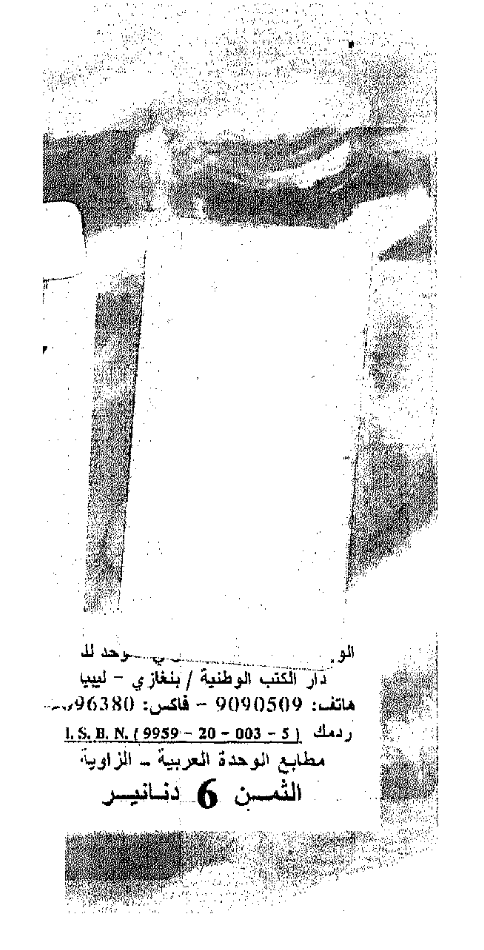
الجبر والاختيار

في الفكر الإسلامي

(مشكلة وحل)

منذ فجر التاريخ وموضوع الجبر والاختيار يدور في أذهان البشر، سواء عند الفلاسفة والمفكرين، أو عامة الناس، ولكن لم يكن هناك جواباً كافياً شافياً لهذه المسألة، حيث ذهب البعض إلى أن الإنسان ليس لديه إرادة حرة، فهو مخير في جميع أفعاله، وعلى خلاف ذلك ذهب البعض إلى أن الإنسان لديه إرادة حرة مطلقة، ووقف فريق آخر بموقف متوسط بين هذا وذاك، ولكنه كان موقفاً إما أقرب إلى الجبر أو إلى الاختيار، ولذا جاءت أقوال وآراء المفكرين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم متباينة ومختلفة.

ودار النخلة بتقديمها لهذا الكتاب الذي تعتبره بحق إضافة جديدة ومتميزة للمكتبة العربية بما يحويه من عرض تحليلي نقدي لآراء الفلاسفة والمفكرين وتقديم مقترح جديد يعد انطلاقة ذات شأن كبير في حل هذه المسألة تحاول أن تسد به فراغاً لهذا الموضوع الشائك الذي لم يشبع بعد بحثاً ودراسة رغم ما أعد حوله من كتب ودراسات وأطروحات.



الو... ...وحد لل
دار الكتب الوطنية / بنغازي - ليبيا
هاتف: 9090509 - فاكس: 96380...
ردمك I. S. B. N. (9959 - 20 - 003 - 5)
مطابع الوحدة العربية - الزاوية
الثمن 6 دنانير



دار النخلة للنشر
تاجوراء - الجماهيرية العظمى
هـ: 3338584 ص.ب 12248